RODOLFO MONDOLFO

ARTE, RELIGIÓN Y FILOSOFÍA DE LOS GRIEGOS

31

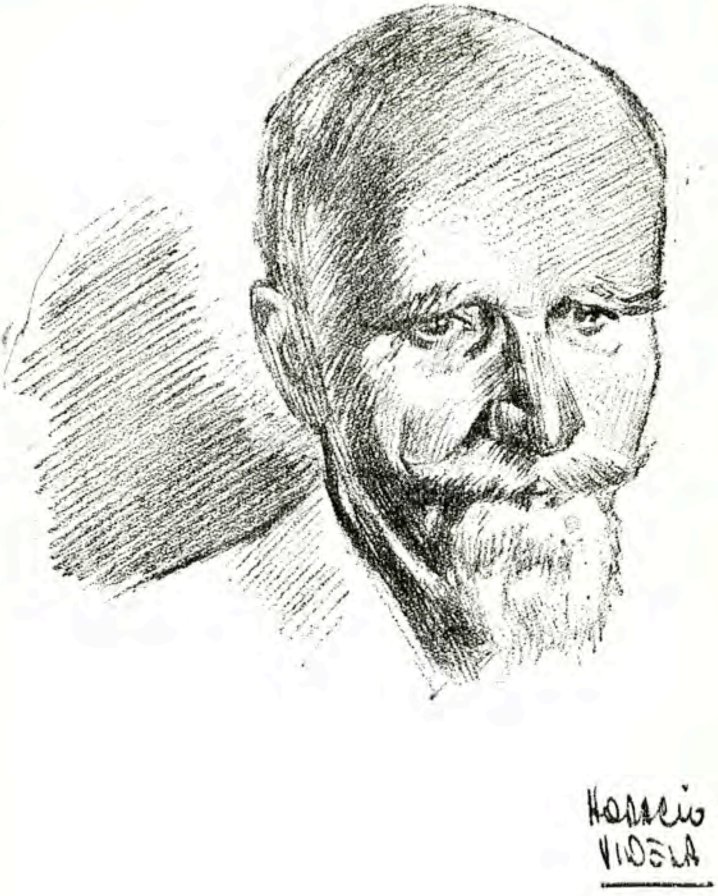
COLECCIÓN ESQUEMAS

EDITORIAL COLUMBA

C O L E C C I Ó N   E S Q U E M A S

IMPRESO EN LA ARGENTINA

Queda hecho el depósito que previene la ley número 11.723.
Copyright by Editorial Columba, Buenos Aires, 1957.



RODOLFO MONDOLFO

Del natural, por Horacio Videla.

RODOLFO MONDOLFO

ARTE, RELIGIÓN Y FILOSOFÍA DE LOS GRIEGOS

EDITORIAL COLUMBA

ÍNDICE

Pág.

1. El arte y la religión 7

2. El problema de los caracteres de la filosofía griega y de su diferenciación de la moderna 40

1. EL ARTE Y LA RELIGIÓN

El dominio del arte, más que cualquier otro campo de las manifestaciones del genio helénico, ha sido el terreno del nacimiento de la visión clasicista que afirma, desde Lessing y Winckelmann en adelante, los dogmas de la "serenidad griega", de la armonía y la medida, congénitas con el genio helénico y, por lo tanto, condiciones que infunden en todas sus creaciones un carácter de calma plástica y de belleza simple y sobria. Por propia índole y al mismo tiempo por mandato de leyes —una ley tebana prohibía reproducir lo deforme y ordenaba que se embelleciera al imitar—, el arte griego habría rehuído la representación de otra cosa que no fuera lo bello perfecto: hija y madre al mismo tiempo del alma griega, habría expresado y creado a un tiempo su actitud de euritmia y belleza.

El defecto de esta visión no puede ser ciertamente encontrado ni corregido en el sentido en que ha querido hacerlo un crítico reciente (1). "La serena visión de la conciencia artística griega —escribe— vulgarizada por el movimiento humanista y por el platonismo prerromántico del siglo XVIII, debe ser radicalmente invertida, o mejor, dividida en las dos opuestas realidades de conciencia artística (de lo feo,

(1) E. Bignami, *La poetica di Aristotele*, Firenze, 1932.

antiestética) y de conciencia estética (de lo bello, antiartística)." El alma griega, pues, con excepción solamente de Aristóteles, *vox clamantis in deserto,* hasta el surgir de la estética neoplatónica, habría seguido un concepto vulgarmente romántico del arte, considerándolo pasión desordenada e irracional agitación, o sea, antiespiritualidad, mal y mentira, en irreductible conflicto con lo bello, que es espiritualidad, racionalidad, bien, verdad.

Grande en el arte, sin tener de ello conciencia, el genio griego, contrariamente a lo que por lo común se cree, habría estado privado en absoluto del gusto del mismo, el que, por su refinado idealismo, quedaba irremisiblemente afeado y falto de toda luz del espíritu.

Temerarias conclusiones, que son generalizaciones unilaterales y deformaciones de hechos particulares, aunque sean dignos de ser puestos en relieve. Es bien cierto, sin duda, que Platón —con muchos otros— ve cuanto hay de entusiasmo inconsciente en la inspiración creadora y —procediendo contra la corriente— quiere excluir de su Estado ideal el arte sensual y pasional; es bien cierto que la purificación de la teología griega se realiza —desde Jenófanes en adelante— también con la crítica de Homero y de otros poetas, consagradores de tantos mitos inmorales. Pero ¿destruye ello quizá todos los documentos de la altísima valorización que los griegos hacían del arte y de los artistas y de la belleza ideal de sus creaciones? Recordemos con el mismo Bignami (1): *divinos* son para Platón los poetas; *naturaleza divina* tiene Homero para

(1) 225 y siguiente y passim.

Demócrito; *muy bello —kalà kárta,* fragm. 18— es para Demócrito mismo lo que el poeta escribe en el ímpetu del entusiasmo y del soplo divino; y el entusiasmo para Platón es necesario también para el conocimiento teorético; mientras que para Sócrates, Aristóteles, etc. (como para la recordada ley tebana), el artista idealiza la realidad con sapiente elección de lo bello. ¡Justamente lo opuesto de la pretendida relegación del arte a la baja zona de la animalidad, y de la antítesis entre ella y lo bello, y reducción de la inspiración a mentira y mal! Y ¿cómo habría podido, con semejante concepto, atribuírsele a la poesía y al arte la función esencial que tuvieron en la educación griega, y que demuestra cómo en los poetas y en los artistas buscaba el pueblo helénico sus educadores para la ideal *kalokagathía* (1)?

La verdadera crítica a la concepción clasicista es pues otra, que también Bignami señala. La civilización griega es demasiado rica y multiforme para que se la pueda encerrar en el simplismo de una fórmula, como puede ser aquella del límpido idealismo de Fidias. Divino para los griegos es, también en el arte, tanto lo apolíneo como lo dionisíaco. "Misticismo y realismo, lo apolíneo y lo dionisíaco, más que dos tendencias hostiles que se eliden, son dos cambiantes aspectos del espíritu griego, que se entrelazan variadamente, conforme con los intereses predominantes" (2); y en la variedad de sus combinaciones dan lugar a distintas orientaciones, actitudes y períodos del arte

(1) Honradez, probidad.
(2) Obra citada, 69.

helénico. Por lo tanto estaba en un error el neohumanismo que convertía las características peculiares del clásico esplendor de las artes mayores en el siglo de Pericles en un esquema cristalizado de serenidad plástica, de las que quería encontrar documentos aun en las obras más atormentadas de la edad helenista, como el Laocoonte, y contraponía el arte helénico, todo encerrado en las líneas de este esquema uniforme, así a lo fastuoso, a lo enfático, a lo desmesurado y a lo monstruoso, dominantes en las manifestaciones del genio oriental, como a la atormentada inquietud determinada en las creaciones del genio cristiano por la disensión entre lo corpóreo y lo espiritual y por la aspiración mística, y en las del genio moderno por las necesidades sentimentales, por el predominio del subjetivismo —estados de ánimo y pasiones—, por la escisión entre el idealismo, dirigido a la espiritualidad pura, y el realismo, que no rehuye la representación de lo sensual, de lo deforme y de lo patológico y, a veces, más bien se complace en ello. La crítica histórica ha destruído el mito de la pretendida inmutabilidad de las características del arte griego, reconociendo en cambio, en ellas, una incesante transformación, desde los orígenes hasta la edad bizantina ([1]). Y al lado de la diversidad de los caracteres dominantes en las varias edades históricas, ha puesto en claro —en todo lo que lo consienten las inmensas lagunas producidas por la acción destructora de los siglos y de los advenimien-

([1]) Cfr. DUCATI, *L'arte classica*, 1920, págs. 1-9, y DE RIDDER et DEONNA, *L'art en Grèce*, 1924, p. 5 ss., 342. En las citas ulteriores esta última obra, por brevedad, será indicada con la sigla D. D.

tos— las diferencias de gustos y tendencias, que son también diferencias de visiones del mundo y de concepciones de la vida, que en cada época particular se nos muestran por la confrontación entre las diversas producciones y formas de arte que reflejan las condiciones y las actitudes de los diversos estratos sociales [1]. Así, en la multiplicidad y multilateralidad de los aspectos que cada momento histórico nos ofrece, se descubre también la continuidad de las fases que se suceden en el curso de las mutaciones, por la coexistencia en cada momento particular, junto a las formas dominantes, tanto de los residuos y de las supervivencias de los momentos anteriores como de los gérmenes y elementos preparatorios de los sucesivos [2].

Aquellos caracteres que, tomados de las grandes creaciones del siglo V a. C., han sido convertidos en distintivos originarios y permanentes del genio griego, son —donde existen realmente— un producto histórico, que, como tal, tiene su proceso de formación, de desarrollo, de transformación. Junto a factores relativamente permanentes, aun cuando sujetos ellos también a diferenciaciones en el tiempo y en el espacio, de fundamental importancia —estirpe, ambiente natural—, cooperan en ese proceso los mutables influjos históricos ejercidos por las relaciones con otros pueblos y por las vicisitudes interiores del mismo pueblo y de su fraccionamiento. El arte griego, por lo tanto, no puede sustraerse a la mutabilidad de sus caracteres, sea en tanto es producto y reflejo de la sociedad griega,

(1) D. D. 95 y siguientes.
(2) D. D. 342 y siguientes.

en el desenvolvimiento de su composición, de sus instituciones, costumbres, aspiraciones, creencias y concepciones [1], sea en tanto es a un mismo tiempo hacedor y causa: causa de transformaciones, posibles en el terreno religioso por la ausencia de una teocracia de tipo oriental que la paralice [2] y, en el campo de las concepciones morales y sociales, allí donde no sean impedimento instituciones rígidamente conservadoras, como en Esparta. Ya Platón [3] agudamente había puesto en relieve la acción recíproca que se ejerce entre el arte y el espíritu de un pueblo, en lo que respecta a los caracteres de mutabilidad o de cristalización que presentan en la historia; por esto precisamente el arte griego, tanto en la intensidad y perfección de su desarrollo como en la transformación progresiva de sus caracteres, está en relación de efecto y de causa, al mismo tiempo, con la agilidad, movilidad y multilateralidad del espíritu helénico, y con la multiplicidad y variabilidad de las tendencias y exigencias con las que se relaciona y a las que sirve.

El arte clásico (ático) del siglo V deriva su característica medida —*medèn ágan* [4]— de la armónica fusión que se obra en ella, de los caracteres opuestos del arte jónico y el dórico. Los rasgos que el primero había tomado del arte egeo, llevado a Jonia por los aqueos huídos de la invasión dórica —realismo, gusto del movimiento violento y de la vida intensa—, y del oriental —voluptuosidad y pompa—,

---

(1) D. D. 47 y siguientes.
(2) D. D. 69 y siguientes.
(3) *Leyes* II, 656 y siguientes, y VII, 799.
(4) Nada con demasía.

acuerdan en admirable equilibrio con los del segundo —austeridad sobria y ruda, energía a veces brutal—. Pero este resultado no es solamente producto de tendencias congénitas con el genio ático, sino también de particulares influjos históricos. Un poco antes, en el período de las tiranías, la pompa orgullosa de tipo oriental se abría camino también en Grecia, como vuelve más tarde a afirmarse en el período imperial. Las contingencias históricas tienen pues su parte en el predominio de las varias tendencias. Y no sin razón Deonna (1) se pregunta qué efectos habría podido tener sobre la dirección del arte griego un diferente curso de los advenimientos históricos que se hubiera desarrollado en lugar de las guerras médicas y de la victoria griega, que determinaron en el siglo V una ruptura con lo jónico y el orientalismo, también en el campo del arte. Y que determinaron también —podemos agregar— aquel fortalecimiento de la religión olímpica —ya amenazada por las corrientes místicas y dionisíacas— que en el mismo campo del arte repercute con decidida orientación hacia el antropomorfismo y el descuido de la naturaleza, cuyo sentimiento domina en cambio en los cultos agrarios. La glorificación del vigor humano en el cuerpo sano y fuerte(2), eurítmicamente desarrollado por la gimnasia y mostrado con franqueza en su estética desnudez (3), es una afirmación de la fe en sí, que es al mismo tiempo fe en las divinidades nacionales (4), en aquellas divini-

(1) D. D. 92-93.
(2) D. D. 315 y siguientes.
(3) D. D. 109 y siguientes.
(4) D. D. 358 y siguientes.

dades que la epopeya homérica había fijado en sus caracteres para la sociedad heroica, toda inspirada por aquella confianza en la vida y en la fuerza que la victoria sobre los persas renovaba en el espíritu griego en la primera mitad del siglo V.

Pero tendencias discordantes de las características del arte clásico se habían revelado ya dentro del arte griego precedente, y, si bien eran reflejo de influjos exóticos, con el hecho mismo de la asimilación —imposible, como hemos observado también por otras manifestaciones espirituales, donde falta el concurso de afinidades por lo menos parciales con el espíritu indígena— servían para demostrar tendencias y potencialidades intrínsecas en el genio griego. De cuya vida real, por lo tanto, no son borradas, aun cuando superadas por aquellas que en parte del siglo V se afirman predominantes; ni desaparecen del todo en este mismo período, sino que se revelan en manifestaciones esporádicas o secundarias, que documentan su persistencia y explican pues la sucesiva repetición en aquella edad helenista que, según la definición de Wilamowitz —a quien apela Deonna (161)—, no fué en sus características sino una continuación de lo jónico.

Por lo que la antítesis entre la estética oriental y la griega no se remonta solamente a permanentes diferencias étnicas o de genio nacional, sino también a temporáneos influjos de condiciones históricas. Se ha observado ([1]) que el gusto asiático, egipcio —y también egeo— de lo grandioso y de lo colosal, está también en relación con la grandeza y riqueza de los

---

([1]) D. D. 75 y siguientes.

imperios, como la modestia y la sobriedad griega con la limitación de los territorios y de los medios, y que, por otra parte, el amor por la suntuosidad desmesurada se afirma algunas veces, cuando encuentra las condiciones favorables, también entre los griegos, y no sólo por obra de tiranos en las colonias más opulentas de Sicilia, donde en la grandiosidad de los templos de Agrigento y de Selinonte —que por otra parte tienen su paralelo en Éfeso— Jardé ([1]) ve afirmarse el espíritu del *parvenu*, sino también en la madre patria, con las estatuas colosales, de las que se tienen célebres ejemplos también del siglo V, precursores de la tendencia pergamínea. Y viene de artistas griegos, en el IV, la construcción colosal del Mausoleo y la propuesta de tallar en el monte Atos la imagen de Alejandro.

Un elemento de énfasis ha sido puesto de relieve ([2]) también en la escultura y en la pintura de vasos del siglo V, esto es, agitación del ropaje, que no se ve solamente cuando se trata de representar el movimiento desordenado de las Ménades ebrias, sino también en casos en que no es absolutamente requerida por la acción reproducida. Pero más importante todavía es la observación de la diferencia, más bien de la antítesis, que presentan —también en el siglo V— las representaciones artísticas, conforme con la clase a que el representado pertenece, sea entre los hombres, sea entre los dioses ([3]). La euritmia de las formas, la plástica belleza y armonía de las líneas, la dignidad noble, correcta, imperturbable, de las actitudes y de

([1]) *La formation du peuple grec*, 261 y siguientes.
([2]) D. D. 268 y siguientes.
([3]) D. D. 95 y siguientes.

las expresiones, que caracterizan a los dioses olímpicos y a los héroes, no se reproducen en cambio en las figuras de silenos o de sátiros, de plebeyos o de esclavos, representados con cuerpos obesos y mal formados, con perfiles animalescos, con narices aplastadas, con barba y cabelleras incultas e hirsutas, con expresiones obscenas o de un realismo que no teme la vulgaridad y la grosería trivial, como en el plebeyo que, aferrado de los genitales por el adversario, da alaridos de dolor, o en los borrachos que vomitan al salir del banquete, o en los centauros que braman y muerden de rabia, etc. Especialmente en la pintura de vasos este realismo hace su aparición en pleno idealismo del siglo V, y contribuye a explicar históricamente la génesis de la tendencia realista, su creciente desarrollo en el siglo IV y su pleno desenvolvimiento en la edad helenista.

Se desarrollan por una parte —desde los preludios que en el siglo V aparecían entre los ceramistas y en los bronces de Pitágoras de Reggio— la observación y la expresión de los estados de ánimo, que la serenidad olímpica del arte clásico ignoraba o disfrazaba: el sentimentalismo de Praxíteles, la violencia patética de Scopas, la agitada nerviosidad de Lísipo ([1]), señalan en el siglo IV el encaminamiento hacia aquellas expresiones exacerbadas de los sentimientos que caracterizan a la edad helenista, en la que las representaciones del dolor físico —guerreros gálatas, Laocoonte, etc.— o moral —Centauro, Ciclope, Dafnis gimiente de amor— o del furor exasperado —Áyax—, etc., tienden a suscitar la impresión viva de la realidad en los espectado-

([1]) Cfr. Ducati, obra citada, 7.

res. No solamente está dirigida a este fin la representación de seres humanos, sino también la de animales amenazantes o de monstruos, con lo que se quiere suscitar el sentido del miedo en quien los ve, como el toro, de cuyo aspecto y mirada se asusta la mujercilla del mimo de Eronda, o el monstruo que surge del mar contra Andrómeda, del que habla el epigrama (1). Al mismo tiempo, por otra parte, este realismo —que vuelve a dar categoría también a la representación de la naturaleza, viva y muerta— se traduce en franco y a veces crudo verismo, para el que el valor estético de la obra de arte no está en la clásica e idealizada belleza del sujeto, sino en la fidelidad viva de la reproducción, para lo cual todo sujeto es adecuado; y no sólo la realidad común y plebeya de los chiquillos de la calle, de los viejos campesinos con sus animales y semejantes, sino también lo patológico, lo repugnante, las caras bestiales, el sátiro ebrio, la vieja obscena que abraza el ánfora de vino que la ha embriagado (2). Dando la impresión de la bestialidad, de la obscenidad, suscitando la repugnancia con la vivacidad de su representación, el artista ha alcanzado su fin, que puede ser —como en la tragedia, según Aristóteles— de purificación espiritual, pero puede ser también de simple impresión realista.

¡Qué lejos de la representación idealista de la belleza, de la armonía, de la serenidad divina, que el clasicismo consideró carácter universal del arte griego! Hasta los dioses son arrastrados por la oleada invasora del

(1) D. D. 367 y siguientes.
(2) Ducati, obra citada, 601 y siguientes; D. D. loc. cit.

realismo, que los despoja —como ya en la tragedia lo había hecho Eurípides— de la majestad y serenidad olímpicas y los presenta en las actitudes y expresiones de los simples mortales (1); y los difuntos no son ya idealizados estéticamente en las representaciones sobre los sepulcros, sino representados en forma realista con retratos sacados de máscaras tomadas sobre el cadáver. Y henos aquí, por estas progresivas transformaciones de las concepciones y creaciones del arte griego y por el remontarse de los gérmenes del realismo a la misma edad del idealismo, llamados al reconocimiento del error propio de las fórmulas simplistas y exclusivas, en las que la cambiante complejidad de la realidad histórica, multiforme y llena de antítesis, no se deja absolutamente constreñir.

Nos interesa particularmente este reconocimiento, en lo que respecta a la relación entre arte y religión. El arte en Grecia es verdaderamente, en buena parte, según la justa expresión de Deonna (2), "una forma de culto" ligada íntimamente a la religión, como expresión y al mismo tiempo concausa de las concepciones y creencias, de las que la religión se forma; pero precisamente por ello refleja en sí también la multiplicidad y variedad de las corrientes religiosas, que han ejercido su acción sobre el espíritu de los griegos. Las obras de arte ligadas a la religión olímpica se elevan, como se ha dicho, en el clásico período de predominio del idealismo, a aquellos caracteres de serenidad, armonía, corrección y mesura, que el clasicismo ha

(1) D. D. 136.

(2) D. D. 67. Véase también J. Konrad, *Religion und Kundt. Versuch einer Analyse ihrer prinzipiellen Analogien*, Tübingen, 1929.

creído poder convertir en distintivos permanentes del genio griego y de sus creaciones. Pero otras corrientes de religiosidad (1) encuentran, junto a aquella olímpica y en el mismo curso de siglos, expresión en formas estéticamente casi siempre inferiores —también en correspondencia con su prevaleciente difusión en estratos sociales más rústicos e incultos— que sin embargo no podrían ser excluídas de la consideración de quien quiera comprender y captar, en la plenitud de su realidad histórica, el alma griega y la expresión plástica que ha dado a sus concepciones y creaciones religiosas. Especialmente en el campo de las creencias mágicas y de los cultos agrarios, nosotros vemos persistir casi cristalizada —a través de todo el curso de los siglos, ricos sin embargo en obras de arte maravillosas— la prehistoria del arte en las formas primitivas de los símbolos y de las imágenes figurativas, plasmadas con fin mágico, atrayente y estimulante o profiláctico y tutelar: amuletos, talismanes, símbolos propiciatorios de fecundidad y de fertilidad, tomados especialmente de la esfera sexual y llevados en procesión o mostrados a los participantes del culto (2). De estos símbolos más toscos, objeto de veneración en el culto eleusino, también por parte de las clases superiores y cultas, y objeto de

(1) Ver sobre ellas P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, Alcan, 1934.

(2) *amphotéron genôn aidoîa:* los órganos vergonzosos de ambos sexos, en las Halòa: *árreta hierá* —partes sagradas innominables— en las Thesmophorias; miembros viriles en los cultos de Dionisos, Hermes y Príapo; *kteìs gunaikós* —peine, es decir, parte pudenda de mujer— también llevado a dignidad divina en el culto de Baubô y de Deméter eleusina: Confróntese Diels, *Arcana Cerealia* en Miscell. Salinas, Palermo, 1907; Pestalozza, "Le Tharghelie ateniesi" en *Studi e materiali di storia delle religioni*, I, 1930 y II, 1931.

reflexión e interpretación en el culto dionisíaco, aun por parte de algún filósofo (1), tienden a veces a desarrollarse creaciones representativas más complejas, como se ven en las estatuillas de Baubô en Priena —que con fines de acción mágica benéfica, estimuladora de fecundidad y de fertilidad, la representan como divinidad de la esfera de sagrada sexualidad, en un vientre munido de los signos del sexo y de los del rostro y provisto de piernas y de brazos— y en su probable representación en la terracota de Italia meridional, ahora en el Museo de Berlín (2). Especialmente en la acción de conjuro y de liberación de los terrores, las creencias mágicas se concretan en formas que a menudo entran de lleno y con pleno derecho en el dominio del propio y verdadero arte: desde el ídolo de bronce con el que en Orcomenós se quiere fijar en la roca el alma de Acteón, que vaga por el país (3), hasta toda la serie de Gorgonas repugnantes, de Medusas, de seres grotescos u obscenos, forjados para conjuro y defensa contra las potencias maléficas (4). Todos documentos —y elementos inspiradores a un mismo tiempo— de la variedad de visiones, tendencias y exigencias espirituales por las que el alma helénica está dominada y agitada por debajo de aquella religión

(1) Heráclito, fragm. 81.

(2) Que representa en posición desaliñada a una mujer desnuda sentada sobre un puerco. Cfr. Pestalozza, loc. cit.

(3) O sea, ejercer aquella acción mágica sobre los espíritus, que es el motivo originario de todas las efigies funerarias, cuyo conocimiento se conserva en el antiguo Egipto, mientras se va perdiendo en Grecia, substituída por nuevos y diversos motivos.

(4) D. D. 60 y siguientes.

olímpica sobre la que se ha concentrado únicamente la contemplación exclusiva del clasicismo.

Particularmente, pues, esta consideración debe ser afirmada para cuanto concierne a las concepciones y representaciones de ultratumba y a la confluencia en ellas tanto de las creencias mágicas precitadas como del temor de los espíritus y los monstruos y de las preocupaciones por el destino último del alma. Preocupaciones que, en lo que atañe a sus conexiones con el misterio de la vida, con la aspiración a la salvación eterna, el problema del pecado y las exigencias de justicia, no tenían ciertamente posibilidad de encontrar una expresión adecuada en el campo de las artes figurativas, ni lograban sin dificultad, en el organismo de las costumbres griegas, encontrar el lugar conveniente para manifestarse en formas plásticamente representativas. Así, el juicio de los muertos en Egipto, como las representaciones del infierno en Etruria, encuentran su natural ubicación en las pinturas parietales de las grandes tumbas, de las que, entre los etruscos, vemos repetirse después algunos motivos de representación demoníaca en la cerámica [1]. Pero entre los griegos, la secta religiosa, en la que la especulación escatológica y soteriológica ha tenido más amplio desarrollo, es decir, el orfeísmo, no podía, por la misma esencia de sus doctrinas, dar importancia a las tumbas, lugar sólo de los despreciados despojos corpóreos, ni preocuparse en ornarlas artísticamente, y los cementerios colectivos de la

---

(1) Cfr. Ducati, *L'arte etrusca*, Firenze, 1927.

Magna Grecia (1) nos han podido dar pues con las laminillas áureas algo análogo a los *Libros de los muertos* egipcios, pero no podían darnos frescos parietales del tipo de los que nos ofrecen las tumbas egipcias y etruscas (2).

Ni podían encontrar expresión en el arte figurativo los misterios eleusinos, para los que el secreto era un mandato jamás violado. No es para maravillarse, pues, que el arte funerario refleje en Grecia esencialmente las visiones de la religión olímpica, y que también en las figuras de Thánatos o de Caronte o de las otras divinidades infernales no presente nada de espantoso y horrendo y que no acepte la imagen de la muerte-esqueleto sino tardíamente en el arte greco-romano.

Pero quizá sea demasiado apresurada y absoluta la conclusión que de la ausencia —entre las representaciones llegadas a nosotros— de visiones aterradoras suele sacar generalmente la mayoría de los historiadores del arte antiguo (3) y había sacado el mismo Rohde (4). El genio griego, dicen ellos, era contrario, absolutamente, tanto de lo monstruoso como de la conciencia del pecado, por lo que no le era posible representar las escenas de terror y de crueldad imaginadas por los

---

(1) Cfr. la relación de CAVALLARI en *Notizie degli scavi,* 1879; Fr. LENORMANT, *La grande Grèce,* París, 1881; COMPARETTI, *Laminette orfiche,* Firenze, 1910.

(2) Observo al pasar —no siendo aquí ciertamente el lugar para una discusión de tan grave problema— que también este detalle puede constituir un indicio contrario a la tesis sostenida por WILAMOWITZ, en el tomo II de la obra póstuma *D. Glaube d. Hellenen,* Berlín, 1932; esto es, que las laminillas no pertenecen en absoluto al orfeísmo, y tienen carácter egipcio y en ningún modo griego.

(3) Cfr. D. D. 326.

(4) *Psyche,* c. VII.

etruscos para la ultratumba, como los demonios asquerosos y horribles (Charu, Tuchulcha, etc.) con pico de buitre, sedientos de sangre y armados de instrumentos de suplicio ([1]). Sin embargo, es bien cierto que en sus creaciones artísticas, el arte griego, encuadrándose en las formas antropomórficas de la religión olímpica, reduce poco a poco a excepciones a las figuras de divinidades monstruosas, compuestas por miembros humanos y animales (residuos de la civilización micénica: Deméter con la cabeza de yegua, Minotauro, etc.), o aterrorizantes o afirmadoras de la inmensidad de su fuerza mediante la multiplicación de su miembros (Briareo centímano; Argos, el de los cien ojos, etc.); y da por ello también figura humana a las divinidades infernales, con pocas excepciones (por ejemplo, Cerbero). Pero no debe ser olvidado lo que muy oportunamente pone de relieve Ducati ([2]), de que la introducción del pavoroso y horrendo elemento infernal en las pinturas de los hipogeos etruscos, que se inicia desde el siglo IV en adelante, no se ha determinado sino por la intervención del influjo griego. Polignoto de Taso, en sus pinturas de la *Lesque* ([3]) de los Cnidos, en Delfos, de cuyo tema no hubiéramos tenido conocimiento si no nos hubiese dado noticias Pausanias ([4]), había representado una serie de visiones del infierno, en las que no sólo aparecían las penas eternas de Ticio, Tántalo y Sísifo, ya descritas en la *Nekyia* ([5]) de la

---

(1) Para la descripción y las reproducciones de estas pinturas, confróntese a DUCATI, *L'arte etrusca*, especialmente en el capítulo X.
(2) *L'arte etrusca*, cap. X.
(3) Lugar de reuniones.
(4) X, 28.
(5) El episodio de la evocación de los muertos.

Odisea, y las del sacrílego saqueador del templo, del hijo parricida y de los despreciadores del culto eleusino, sino también la figura repugnante y monstruosa del demonio Eurinomo, devorador de cadáveres, de cuerpo entre negro y azul, con los dientes rechinantes, sobre una piel de buitre (1). ¿Debemos considerar que este ejemplo de Polignoto haya quedado como único y sin ninguna continuación en todo el arte griego? Y ¿cómo se explicaría entonces el difundirse de su influjo en Etruria de manera tan potente que determinaba todo un desarrollo característico de la pintura etrusca, desde el siglo IV en adelante? El influjo de Polignoto, en otros aspectos, ha podido extenderse a Etruria y a otros países solamente a través de la intensa acción ya ejercida en Grecia: ¿deberemos, para esta esfera particular de su creación artística, aplicar un concepto histórico diametralmente opuesto?

Indudablemente tiene su valor la observación de que —aun teniendo en cuenta el hecho de que las creaciones de la pintura griega están para nosotros irremediablemente perdidas y que muy escasas noticias tenemos de su contenido— deberíamos, por lo menos en la cerámica, encontrar los reflejos de las visiones de demonios y de tormentos infernales, si el ejemplo de Polignoto las hubiese hecho un motivo frecuente en la pintura griega, como sucede precisamente en la cerámica etrusca, en correspondencia con el amplio desarrollo alcanzado por tales visiones, en la pintura sepulcral de esta nación. Ahora bien: este reflejo en la cerámica griega no nos resulta efectivamente de la misma mane-

(1) Cfr. ROHDE, loc. cit. y apéndice 3.

ra que en la etrusca, aun cuando no se pueda decir del todo ausente, como diremos dentro de poco. ¿Signo de la repugnancia del genio griego por visiones y concepciones de este género y por la conciencia del pecado? Con todo el respeto por la autoridad de Rohde, que lo asevera (loc. cit.), no nos animamos a afirmarlo. Recordemos con el mismo Rohde ([1]) con qué amplitud la imaginación de los griegos aparece obsesionada por fantasmas maléficos y pavorosos, por demonios infernales, que también sobre la tierra amenazan por todas partes a los hombres, en la vigilia y en el sueño, y los hielan de espanto. Hécate con sus perros y con la comitiva de espectros que guía, asumiendo formas aterrorizantes, que se transforman incesantemente como las pesadillas atormentadoras del sueño; Gorgo, Mormo, Lamia, Empusa, etc., gigantescos espectros, monstruos que roban a los niños, siniestras creaciones de una fantasía supersticiosa, que aterrorizan a los niños y adultos, a mujeres y hombres. Y en cuanto a la presencia de la "conciencia del pecado" en el espíritu griego —aunque sin detenernos en la explicación que da Hesíodo, y no solamente él, de los males de la vida como castigo por las ofensas hechas por los hombres a la divinidad, o sobre la herencia de la culpa en la tragedia de Esquilo—, recordemos la doctrina órfica del pecado original, que mancha a toda alma humana y sella su condena —hasta que no se cumpla la expiación y se alcance la purificación libertadora en el *orphikòs bíos* ([2])— y el ciclo tremendo de la necesidad y de los

([1]) Cap. IX y apéndices 5 y 6.
([2]) Vida órfica.

nacimientos, alternados con períodos de expiación infernal, como consecuencia de las culpas agregadas en cada encarnación. Recordemos todas las representaciones órficas de los tormentos infernales que, aunque nacidas dentro del círculo de la secta religiosa, no tardan en reflejarse en un más vasto eco general, dentro de la conciencia popular, aun a través de las repercusiones que tienen en las obras literarias y en el arte figurativo. Reflejo órfico —que a su vez reverbera sobre la fantasía de todo el pueblo griego—, se reconoce a la mencionada *Nekyia* de la *Odisea,* con el suplicio eterno de Tityos, a quien los buitres devoran el hígado; de Tántalo, que gime de hambre y de sed entre los alimentos y las bebidas que huyen a cada tentativa suya por tomarlos, y de Sísifo, que se afana, con tormento que no tiene nunca reposo, en empujar hacia arriba por la costa empinada la roca que siempre lo precipita nuevamente al fondo. Reflejos órficos son probablemente las descripciones de los monstruos que en las *Ranas* de Aristófanes aterrorizan a Dionisos en su descenso al Hades; reflejo órfico es —por lo menos en parte— en Platón (1) el mito de Er el armenio, que describe la pavorosa suerte de las almas culpables, arrojadas nuevamente abajo, en medio de los tormentos, por un tremendo mugido de la boca de abismo, cada vez que intentan huir, y aferradas en seguida por demonios *ágrioi diápyroi* (2), laceradas sobre las espinas y despellejadas. Y otro tanto dígase del seudoplatónico *Axiokhos,* en la parte en que habla de las antorchas ardien-

(1) *Rep.* X, 614 y siguientes.
(2) Coléricos ardientes.

tes de que se sirven las Furias para quemar a las almas; de Luciano ([1]), que describe la isla de los sacrílegos como un inmenso brasero de azufre y de pez; y, en parte, de Virgilio ([2]), en la descripción de los tormentos de los condenados, incluída en el relato del descenso de Eneas al Hades ([3]). En la descripción virgiliana, quizá, como en las creencias populares romanas que menciona Lucrecio ([4]), debe suponerse también el influjo de las representaciones etruscas del infierno; pero también en la concepción de las pinturas de los hipogeos etruscos —según una hipótesis mencionada por Ducati (loc. cit.)— puede suponerse no extraño el influjo órfico proveniente de la Magna Grecia.

En todas estas representaciones literarias, dos preocupaciones dominantes —de las que ellas documentan la vasta difusión en los espíritus— deben ser particularmente puestas de relieve: 1) la de la atrocidad de los sufrimientos por los que se suponen atormentadas y laceradas inexorablemente las almas de los condenados; 2) la del pavor y el horror del ambiente infernal y de los monstruos que lo pueblan, cuya vista debe de congelar de espanto a los condenados, aun independientemente de los tormentos que sufren. Es notable, en lo que concierne a este segundo aspecto, el hecho de que la fantasía creadora de estas visiones de pesadilla no se ejercita solamente en la creación de animales y demonios monstruosos y horrendos, sino que

---

(1) *Vera hist.* II, 29.
(2) *Eneida,* lib. VI.
(3) Confróntese para lo precitado a Pascal, *Las creencias de ultratumba,* etc., 1912, I, 62 y siguientes, 104; II, 16 y siguientes, 69-74, 103 y siguientes, y para Virgilio, cap. XVII.
(4) *De rer. nat.* III, 1013 y siguientes.

acrecienta e intensifica el terror con dos medios subsidiarios: la multiplicidad de las formas en que los demonios se transmutan, como para multiplicar el espanto que ocasiona su presencia y su amenaza, y el concurso activo y temiblemente agresivo del ambiente mismo, cuya manifestación de hostilidad aterrorizante acrecienta el horror de la escena y de la condición de los condenados. Más todavía que las negras ondas de Estigia y que la roca de Aqueronte bañada en sangre (Aristófanes), más que las llamas vomitadas por el abismo tartáreo (Lucrecio), o que salen de las lagunas de azufre y de pez (Luciano), o que invaden con el río desbordante de Piriflegetonte, casi corriente de lava volcánica, la residencia infernal, se muestra característica la representación platónica de la vorágine que, con un mugido tremendo, como de bestia feroz y desmesuradamente informe, vuelve a arrojar abajo, entre los tormentos, a las almas anhelantes de huir de sus fauces, en lo cual la impresión congeladora de espanto surge —eco y residuo quizá de representaciones primitivas— de lo inmenso y de lo informe; más monstruoso que los monstruos mismos que tienen formas definidas, más aterrador que la estridente Hidra lernea, que la Quimera flamígera y que tantos otros monstruos (Briareo, Gorgonas, Harpías, etc.) que después recoge Virgilio de las difundidas tradiciones griegas; más que Cerbero, aunque gigantesco e indomable, aullante con su voz de bronce por las cincuenta cabezas de que habla Hesíodo ([1]).

([1]) *Theog.*, 311 y siguientes. Sófocles, *Edipo en Colona* 1568 y siguientes, no determina el número de las cabezas, que se hacen cien en Horacio y en Séneca, y se fijan con Virgilio en el número de tres. Cfr. Pascal, obra citada, II, 69.

Además, como se ha dicho, en aquel que es el más pavoroso de todos los monstruos para la imaginación griega, Empusa —la gran fiera sedienta de sangre e idéntica a Hécate, de quien Aristófanes habla en las *Ecclesiazousai* ([1]) 1056 y en el fragmento 501 de otra comedia perdida—, el mismo Aristófanes —en las *Ranas*— nos presenta aquel carácter de la continua transmutación de las formas, que agrega horror sobre horror, espanto sobre espanto. Junto a esto, como se ha dicho, muchísimos otros monstruos pueblan con su horrenda y amenazante presencia los abismos infernales; y las *Ranas* ([2]) recuerdan —además de los ya mencionados— serpientes y horribles fieras, y las Furias, vagantes perras de Cocito, y la Equidna de las cien cabezas, y las murenas y las Gorgonas, que desgarran a los muertos.

Pero ¿qué cantidad, de estos tétricos fantasmas que la literatura nos muestra en su acción perturbadora de la conciencia supersticiosa de los griegos, ha encontrado su traducción en las representaciones pictóricas entre los griegos mismos? Sin duda las imágenes más pavorosas —del informe abismo aullante, de Empusa proteiforme, que asume siempre nuevos y terribles aspectos— no se prestaban para ser fijadas en líneas y colores. Pero ni a la representación de los tormentos de los condenados, ni a la de los monstruos atormentadores, puede decirse que haya quedado extraño el arte griego, y no puede pensarse que el gran Polignoto, a cuya obra bajo los otros aspectos se le reconoce el puesto eminente que le pertenece en la continuidad histó-

([1]) *Las mujeres en congreso.*
([2]) 137 y siguientes y 470 y siguientes.

rica de la pintura helénica, represente, bajo esta consideración, un ejemplo absolutamente único y aislado, surgido sin precedentes históricos y que ha quedado sin prosecución ninguna sobre el suelo griego, mientras que llegaba a ejercer tan eficaz influjo sobre el suelo etrusco. Recordemos con Pascal (1) los documentos que nos atestiguan cuán difusamente se aplicó, en el mundo griego, como después en el romano, la costumbre de representar pictóricamente las penas infernales, para infundir con más fuerza el terror. Demóstenes (2), que recuerda a los pintores *(hoi Zográphoi)* los que *toùs asebeîs en Haídou gráfousi,* etc. (3); Plauto (4), que hace decir a Tíndaro que ha visto a menudo pintados muchos suplicios de Aqueronte; las figuras vasculares y parietales, llegadas a nosotros, que representan los suplicios de los condenados más famosos (Ixión, Tántalo, Sísifo, las Danaides, etc.). Pero también de los monstruos infernales vemos, en las pinturas de vasos, no pocos ejemplos: Cerbero, con diverso número de cabezas y, alguna vez, con figura de pantera que rechina los dientes, serpientes atormentadoras de los muertos, o en las manos de las Erinias o envueltas alrededor de sus cuerpos o irguiéndose amenazadoras sobre sus cabezas, etc. (5). Productos de un arte menor, estas representaciones no tienen ciertamente la potencia aterrorizante y suscitadora de horror que habrían podido tener las pinturas de los grandes artistas, pero son documen-

(1) Obra citada II, 103.
(2) *Contra Aristog.*, A 52.
(3) Representan a los impíos en el Averno.
(4) *Capt.* 998 y siguientes.
(5) Cfr. PASCAL, obra citada, I, 63 y siguiente, II, 69 y las citas de obras allí mencionadas.

tos de la cooperación de las artes figurativas en la expresión y transmisión de aquellas visiones infernales, que la conciencia del pecado pavorosamente suscitaba. De manera que las imágenes espantosas del infierno, de los monstruos demoníacos, de los tormentos horribles, que van después a aterrorizar con la conciencia del pecado el alma cristiana, desde el *Apocalipsis de Pedro* hasta el *Infierno* dantesco, se remontan, a través de Virgilio, y en parte también a través del arte etrusco —no desconocido ciertamente para el autor de la *Eneida*—, a las pavorosas creaciones de la fantasía griega y, sobre todo, de las sectas órficas.

Con ello hemos vuelto al argumento, ya tratado en otras oportunidades (1), de la variedad de formas que la conciencia religiosa ha asumido entre los griegos, y de la imposibilidad de restringir a ésta en aquellos límites de olímpica mesura, serenidad y armonía estética que el clasicismo se complacía en atribuirle.

En días recientes, en realidad, el clasicismo, ya confutado, ha demostrado querer refirmarse en un propio y verdadero neoclasicismo (2), cuya resurrección en el terreno de la historia de la religión ha sido concomitante en Alemania con aquel vasto movimiento del neohumanismo, que se afirmaba en el campo de los ideales

---

(1) Ver mis notas sobre la religión griega, en ZELLER-MONDOLFO, t. I.

(2) Cfr. WALTER F. OTTO, *Die Götter Griechenlands: Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Bonn, 1929; sobre lo cual cfr. G. VAN DER LEEUW "Los Dioses de Homero", en *Studi e mater. di Storia delle relig.*, Bologna, 1931.

educativos con W. Jaeger (1), con J. Stenzel (2), con A. Rehm (3) y con todo el movimiento cultural concentrado alrededor de la revista "Die Antike" (4). La discusión, pues, ha vuelto en días recientes a hacerse más viva y actual.

La crítica al clasicismo había hecho ver cómo antes de la religión homérica de la época caballeresca existía otra más primitiva y profunda, ligada al culto de la tierra y de los muertos, y persistente también en la edad heroica por debajo de la olímpica, y que entrelaza con ésta sus ritos —como se ve por el rito fúnebre de Patroclo, descripto en la *Ilíada,* con los sacrificios humanos y animales que lo componen—. Esta religión refírmase potente en el culto de la antigua madre *(Deméter)* y de los muertos *(demétrioi),* del que nacen la ley y la costumbre *(Deméter Thesmophoros).* Luego, los misterios de Eleusis inspirados en preocupaciones ignoradas por los héroes homéricos —el más allá, la inmortalidad, la *sotería* (5)—, y más todavía el orfeísmo —que del angustioso yugo del ciclo de los nacimientos, se tiende hacia la aspiración ansiosa de una liberación final—, muestran una religiosidad profunda, que se expresa en formas que el clasicismo consideraba *no grie-*

(1) *Humanismus und Jugendbildung,* 1921; *Stellung u. Aufgaben d. Universität im Aufbau d. griech. Bildung,* Leipzig, 1928, *Die geist. Gegenw. d. Antike,* Berlín, 1929, *Paideia* I, Berlín, 1935 y Firenze, 1936 y México, 1942.

(2) *Die Gefahren d. modern. Denk. u. d. Human.* in "Die Antike", 1928.

(3) *Neuhumanismus einst u. jetzt,* München, 1931.

(4) Cfr. E. Grassi, "Il probl. filos. del ritorno al pens. ant.", *Riv. di filos.,* 1932. Ese movimiento se ha dispersado después por el destierro o la muerte de sus principales animadores.

(5) Salvación.

gas, y en cuya confrontación, en cambio, el anticlasicismo ha llegado alguna vez a la exageración de declarar *no religión* a la homérica. Los dioses olímpicos, según G. Murray (1), cuando sus figuras surgen de la sistematización del originario caos polidemoníaco, pierden el aspecto religioso para no conservar sino un carácter estético: "artist's dreams, ideals, allegories", y para la verdadera conciencia religiosa "tems of reproach" (2).

Ahora bien: el neoclasicismo reacciona ante estas exageraciones mediante la exageración opuesta, y en lugar de conservarse en los límites de las más adecuadas y mesuradas comprensiones de la religión homérico-olímpica, propuestas recientemente por estudiosos como Petazzoni, Nilsson, Kern, etc. (3), intenta con Otto considerar solamente la religión homérica como "la religión de los griegos". A la primordial magia, que quiere ejercer un influjo sobre la realidad, la religión homérica —afirma Otto— contrapone la *physis* (4): el valor de la realidad —natural y humana— tal como está, como presencia inmediata unida con un valor eterno, o sea, como *forma* acompañada por una conciencia de la *distancia.* La religión de los griegos estaría, para Otto, en esta visión de las figuras divinas como figuras naturales, pero las más altas que posea la naturaleza, o, como lo precisa v. d. Leeuw, estaría en la conversión de la forma empírica existente en forma pura y eterna y, por lo tanto, divina. Las deficiencias de

---

(1) *Five stages of Greek religion,* Oxford, 1925.

(2) Págs. 99 y siguientes.

(3) Cfr. mi "Nota bibliográfica sobre la religión griega", en ZELLER-MONDOLFO, I, 42 [5].

(4) Naturaleza.

esta reconstrucción, que en la oposición de la naturaleza y de la forma a la magia, al animismo y al dinamismo, quiere encontrar la senda por la que la religión griega habría abierto el camino al arte y a la ciencia, no son difíciles de descubrir. La misma religión homérico-olímpica resulta incomprendida, porque se le ha hecho expresamente extraño todo dinamismo, todo esfuerzo de dominar la vida y de utilizarla para nuevas posibilidades, toda voluntad para pedir algo a los dioses o para resignarse a su querer. Y también v. d. Leeuw, que conviene en todo ello con Otto, debe descuidar aspectos concretos de la misma religión homérica, que se nos muestran desde el libro I de la *Ilíada*, con la exhortación de Atenas a Aquiles para que se pliegue al querer de los dioses, con la rebelión de Agamemnon a la exigencia divina y con la venganza de Apolo. En tales aspectos —como lo observa el mismo v. d. Leeuw— aparece también su tremendo poder demoníaco, aun sin ir a buscar otros elementos a otros libros, como —en el XXIII— las ceremonias fúnebres en honor de Patroclo, en las que el culto de los muertos nos es mostrado con su acompañamiento de sacrificios animales y humanos, y en su función aplacadora de los espíritus (1).

A la unilateralidad de Otto, que establece como sola y verdadera religión de los griegos a aquella homérico-olímpica de la forma, v. d. Leeuw objeta justamente que no es necesario hacer el espíritu griego más pobre de lo que ha sido, el que demuestra en cambio su riqueza inmensa al haber producido orien-

(1) Forma de religión bien conocida por OTTO, autor de importantes estudios sobre *Die Manen oder v. d. Urformen d. Totenglauben*, Berlín, 1923.

taciones de vida tan disímiles y originales, como la homérica y la órfico-platónica. Hay, observa él, por lo menos tres religiones en Grecia: la primitiva, conexa con el culto de la Madre Tierra y de los muertos; la homérico-olímpica, de la forma libre, y la órfico-platónica, que tiende a la separación del mundo corpóreo y a la salvación del alma. Y esta última es expresión típicamente griega, tanto como las otras, y, como elemento esencialmente griego, confluye en el cristianismo con el elemento esencialmente judaico.

Pero es necesario agregar que el espíritu de un pueblo no se puede dividir en casillas y compartimientos cerrados, sin recíproca comunicación; en él no pueden subsistir y obrar formas diversas de religión, aun teniendo cada una su centro particular en determinados estratos sociales, sin que se cumplan, en cierta medida, interferencias, acciones y compenetraciones recíprocas. De manera que la exclusiva consideración de una de tales formas, aislada de las otras, conduce a no darse cuenta adecuada ni siquiera de la realidad histórica de ésta, como se ve por la mencionada existencia en la religión homérica, no sólo de elementos relativos al culto de los muertos, sino también de elementos demoníacos y mágicos, de voluntad y de dinamismo, que una exclusiva consideración de la pura forma descuida erróneamente. Y por este camino también la acción preparadora y promotora del arte y de la ciencia, que Otto [1] quiere llevar a la luz en la religión griega, queda en gran parte en la sombra, porque es descuidada toda la contribución que le traen otros momentos

(1) Pág. 47.

de la religión misma: magia y astrología, observación dirigida a la interpretación y previsión del querer y de la acción divina —arte de la adivinación en sus múltiples formas de observación—, intuición de la naturaleza como fuerza de vida, que renace siempre triunfando de la muerte; sentido del misterio, de lo inmenso, de lo informe, que plantea con mayor fuerza también el problema de la determinación, de la ley y del orden.

Sin duda que la sociedad y la religión homérica no se muestran atraídas ni por ciertos mitos violentos y monstruosos, ni por las acciones demoníacas y por los ritos mágicos, que no obstante no ignoran (1). Pero en Hesíodo, a quien también Heródoto (2) considera al lado de Homero padre de la teología griega, el mismo reino de los dioses olímpicos surge de una serie de luchas terribles que se proyectan sobre un fondo de horror; luchas entre potencias desmesuradas y tremendas como los Titanes enemigos y los Centímanos aliados de Zeus, luchas contra el elemento oscuro y misterioso y contra monstruos como Tifeo, "a quien de las espaldas le asomaban cien cabezas de serpiente, de dragón terrible, que lamían mediante sus oscuras lenguas, y de las cabezas monstruosas ardía en los ojos el fuego bajo las cejas" (3). Estas pavorosas visiones son en Hesíodo documento de la supervivencia de más antiguas representaciones religiosas, las que no se borran de las tradiciones míticas de los griegos. El reino

(1) Confróntese por ej., además de los lugares mencionados, también las ceremonias mágicas de evocación de las sombras, en *Odyss.* XI.

(2) II, 50-53.

(3) *Theog.*, 824 y siguientes, cfr. también PIZZAGALLI, obra citada, 95 y sig.

del orden y de la forma es consecuencia así de una lucha contra lo informe y las potencias del desorden, de lo que las diversas teogonías dan, en múltiples formas, el relato mítico. Y, por otra parte, el temor angustioso de potencias oscuras, amenazantes o en acecho y el deseo ansioso de aplacarlas y volverlas propicias, o de estimular la acción de fuerzas benéficas, resultan bien pronto elementos intrínsecos de la religión pública de los griegos, la que, en su concreta realidad histórica —aun queriendo prescindir de las posteriores relaciones con la corriente mística dionisíaco-órfica— no se reduce en absoluto a los solos límites de la mitología homérico-olímpica, que se superpuso, en la edad heroica, a las más antiguas formas de polidemonismo y de culto de las divinidades chthonias (1) y de los muertos. Pero no habiendo podido anular estas formas primitivas de cultos animistas y agrarios, y habiendo tenido más bien, en proceso de tiempo, que asimilárselas e incorporárselas, asociándolas al naturismo olímpico, la religión pública viene a comprender dentro de sí, al lado de la mitología, todo un complejo de creencias y de ritos de bien diversa naturaleza y de carácter demoníaco, mágico y catártico, provenientes del culto de los muertos, de la temerosa fe en los espíritus, del culto de Deméter —con los correspondientes misterios de Eleusis—. Recordemos, por ejemplo, entre las fiestas y ceremonias que se hicieron así de pertenencia de la religión pública, algunas, como las *Nemesias* y las *Antesterias* (2), relacionadas con el culto

(1) De la tierra.
(2) Cfr. Rohde, *Psyche*, cap. II.

de los muertos y con las creencias animistas y demoníacas en las divinidades vengadoras, a quienes se ofrecen sacrificios; recordemos otras, agrarias, mágicas y catárticas conjuntamente, como las *Thesmoforias* y las *Thargelias*, de las que forman parte ritos propiciatorios y de purificación; recordemos las procesiones en las que son llevados los símbolos mágicos de la fecundidad vegetal y humana y los ritos de *hieròs gámos* (1) en honor de Deméter y otros actos de estimulación mágica de las fuerzas vegetativas y de los espíritus vitales; recordemos los ritos de purificación, en que las víctimas, también humanas, o son oferta propiciatoria pura y digna de la divinidad —*chivo expiatorio:* como los jóvenes atenienses que se ofrecen a Epiménides para el sacrificio, a fin de purificar el Ática después del exterminio de los cilónidas— o son rechazo de la sociedad —*chivo emisario*— que es expulsado *apotropês khárin* (2), o sea como *pharmakós* (3) sobre el que son cargados todos los males y todas las culpas *(miásmata)* (4) de la comunidad, que por este camino quiere precisamente ser libertada, y la liberación es cumplida originariamente, con la expulsión del "*pharmakós*" de la vida —con el rito de la lapidación, que permaneció en uso en Atenas quizás hasta fines del siglo V, o del precipitamiento desde una roca al mar, o semejantes— y más tarde con la simple expul-

(1) Nupcias sacras.
(2) Para apartar males (desgracias).
(3) Un hombre con cuyo sacrificio se descontaba la culpa de otros, y principalmente de un Estado.
(4) Impurezas, manchas.

sión del territorio del Estado ([1]). Se substituye pues en la religión pública de los griegos, aun antes de la asunción de Dionisos al Olimpo y aun fuera de toda relación con el misticismo órfico, una mezcla tal de elementos —que responden a tan diversas tendencias y exigencias— que su reducción dentro del esquema neoclásico de la "forma pura y eterna" resulta más que nunca falsa e inadecuada. Por este camino no se llega ciertamente a comprender en su plenitud y viva eficacia la acción que la religión griega podía ejercer sobre la génesis y sobre el desarrollo de la especulación filosófica, proponiendo a la reflexión consciente los problemas de la vida y del mundo. Conciencia que surge más neta y viva de las escisiones, de las antítesis, de las dificultades de conciliar tendencias y exigencias contrastantes, y no de las visiones de unidad, de orden sereno y de armonía, no menos en el campo de la religión que en el de la vida social y de las relaciones morales o en el de las creaciones artísticas y literarias. Y por ello, en la religión pública de los griegos, hay que reconocer la debida importancia a la existencia de elementos en conflicto, rebeldes a una conciliación; y mayor importancia todavía hay que reconocer a la otra corriente religiosa rival, o sea, al misticismo órfico, fundado por sí mismo en el dualismo entre el elemento titánico y el divino, esto es, en la escisión entre lo corpóreo y lo espiritual.

([1]) Cfr. J. G. Frazer, *The Golden Boug*, cit. y trad. franc. del vol. *Le bouc émissaire*, París, 1925; Farnell, *The cults of the Greek States*, IV, 181 ss.; U. Pestalozza, "Le Thargelie ateniesi", en *Studi e mater. di Storia delle relig.*, 1930-31, y Gebhard, *Die Pharmakoi in Jonien und die Subarkoi in Athen*, Amberg, 1926.

2. EL PROBLEMA DE LOS CARACTERES DE LA FILOSOFÍA GRIEGA Y DE SU DIFERENCIACIÓN DE LA MODERNA.

Es necesario pues volverse a proponer sobre nuevas bases el problema de los caracteres de la filosofía griega, en sus necesarias relaciones con las características del genio helénico y de todas sus múltiples creaciones. No es posible ya tomar como punto de partida aquella inmediata y absoluta unidad de naturaleza y espíritu en que, sobre el terreno de la religión y de la filosofía, se habría traducido la "clásica armonía" que caracterizaría al genio griego en sí y en todas sus manifestaciones. No es posible ya considerar el surgir del dualismo entre espíritu y naturaleza —como lo hacía Zeller— casi como una realización gradual y relativamente lenta de una escisión, cuya existencia el genio griego no supiese admitir y estuviera, pues, en cierto modo, obligado a soportar y a dejar profundizar poco a poco a su pesar, no encontrando nunca en la propia constante exigencia de unidad *inmediata* y *absoluta* la posibilidad y los medios de colmar el abismo o de arrojarle por encima un puente que una sus orillas. La contraposición de la filosofía antigua a la moderna, como si tuvieran semejante escisión, la una como llegada final, la otra como punto de partida, no responde a la realidad histórica que hoy conocemos. Con el misticismo aquella escisión aparece ya en los comienzos de la historia de la filosofía griega, vale decir, constituye también para ella un punto de partida, no ciertamente el único y exclusivo, pero indudablemente uno entre los otros dados.

Ya la conciencia del pecado, que es propia del misticismo —y que por lo tanto no es nada extraña al alma griega—, la vemos, precisamente en los comienzos de la especulación filosófica, reflejarse en la concepción de Anaximandro, por la que la individuación de los seres, que rompe la unidad del principio universal, es culpa para expiar al cumplirse los tiempos prefijados. Aquí la idea del pecado está conexa con la antítesis de unidad y multiplicidad, de principio eterno y de seres engendrados: unas entre las tantas, alrededor de las cuales se agita el pensamiento griego. Pero más directamente, como se ha visto, la conciencia del pecado, que tiñe de tan sombrío pesimismo a la visión órfica de la vida, está ligada al dualismo originario entre el elemento titánico y el divino, que viene a determinarse como antítesis entre lo corpóreo y lo espiritual. Con ello la unidad inmediata y absoluta no es más único punto de partida de la especulación filosófica, ya que el dualismo absoluto viene a señalar otro, al que se nos muestra ligada parcialmente la especulación de Empédocles *(katharmoí)* (1), y en modo particular, entre los pitagóricos, la doctrina de la vida y del alma de Filolao (2), con cuyos discípulos Platón (3) hace discutir sobre el argumento también a Sócrates, a quien, por ello y por otros indicios, Burnet (4) atribuye una reafirmación de aquellas doctrinas místicas. Pero los desarrollos más claros y precisos

---

(1) Purificaciones, expiaciones.

(2) Fr. 14: cfr. PLAT., *Phaedo* 61 y siguiente.

(3) Loc. cit.

(4) *Greek Philosophy*, I, 1914, pág. 152 y siguiente. Ver mi "Sócrates" en *Moralistas griegos*, Buenos Aires, Imán, 1941.

se tienen con Platón, a cuya posición también Aristóteles se muestra del todo adherente, en la recordada fase mística de su pensamiento.

Rota, por la concepción del pecado inherente a la *Titanikè physis* [1], la visión armónica de la *physis* universal, la vida corpórea aparece como expiación de la culpa original, más bien pecado en sí misma, cuando no es purificación ascética, es decir, desprecio y repudio de la corporeidad, con sus apetitos e impulsos. Y he aquí el mito platónico de los dos caballos del coche [2]; he aquí la condena de las almas, corrompidas por los deseos corporales, a envolverse en nuevos cuerpos en el acto de la muerte [3]; he aquí al cuerpo tumba del alma [4] o cárcel [5] e impedimento para el conocimiento; por lo que el alma del filósofo le tiene aversión y se le aleja, deseando solamente morir [6] y entendiendo y ejerciendo la filosofía como meditación de la muerte [7]. He ahí en Aristóteles, en la fase mística de su pensamiento, la visión de la repugnante fealdad corpórea que se esconde bajo el falso esplendor; la conciencia de la nulidad de los creídos bienes de la vida [8]; el horror por el vínculo que liga el alma al cuerpo, como un vivo a

---

(1) Naturaleza titánica.
(2) *Phaedr.* 246 y siguientes.
(3) *Phaedo,* 81 y siguiente.
(4) *Cratyl.* 400 c.
(5) *Rep.* VII, 514 y siguientes.
(6) *Phaedo,* 64 y siguiente.
(7) Ibíd. 81.
(8) Fr. 59 Rose, 10 a Walzer del *Protréptico.*

un cadáver ([1]); y el deseo de la muerte libertadora ([2]).

De este dualismo místico, que se coloca así —no único, ciertamente, pero tampoco secundario ni descuidable— entre los motivos esenciales de la especulación filosófica de Platón y de la primera fase de la de Aristóteles, es evidente el influjo en todo el sistema platónico, dominado por la separación y antítesis de los dos mundos del ser ideal y del devenir sensible. Y también en el desarrollo posterior del pensamiento aristotélico, todo tendido en el esfuerzo por salir de la posición dualista en la que había quedado envuelto Platón, el influjo de la primera fase se afirma tanto en la tentativa misma de superarla como en los residuos que quedan: separación absoluta entre el acto puro y el mundo del devenir, que también tiende a ello, y entre el *noûs khoristós* ([3]) y el desarrollo natural del alma, a la que ese *noûs* llega desde afuera *(thyrathen)* ([4]); y, además, dificultad para salir del pesimismo místico, que aparece —como se ha recordado— en la *Éthica Eudemia,* anterior a la afirmación segura del eudemonismo en la *Ética nicomáquea* ([5]), donde la vida y la actividad son declaradas bienes por sí mismas, en cuanto vida de lo divino ingénito en nosotros y semejanza de la actividad divina ([6]). Por lo que el dua-

---

(1) Fr. 60 Rose, 6 Walzer del *Protr.*

(2) Fr. 44 Rose, 6 Walzer del *Eudemo.*

(3) Espíritu separado.

(4) Desde afuera.

(5) Ver la demostración de W. Jaeger, *Aristóteles,* en el cap. sobre "La primera ética".

(6) IX, 9, 9; cfr. Carlini, obra citada, 101 y siguientes.

lismo de espíritu y naturaleza, el repudio de los intereses terrenos y de la vida corpórea y el ascetismo místico, resultan radicados en las tradiciones de la conciencia helénica, no menos que la unidad, la armonía, la celebración de la divinidad intrínseca a la naturaleza y el sereno gozo de la vida natural. El predominio que en el último período —más intensamente religioso— de la filosofía antigua adquieren las tendencias dualistas, místicas y ascéticas, con el estoicismo de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, con el judaísmo alejandrino, con el neopitagorismo y platonismo pitagorizante, y, sobre todo, con el neoplatonismo, no es sino una más difundida extensión de una orientación, que había ejercido su influjo desde los comienzos de la filosofía griega, y que, de los dos representantes mayores de ésta, había conquistado a uno (Aristóteles) transitoriamente, al otro (Platón) establemente. La visión de la naturaleza corrompida en el pecado, la condena de la carne como mal, el ideal de la santidad y la norma de la purificación ascética, que según Zeller y otros caracterizarían el cristianismo en oposición con toda la filosofía griega, aparecen ya caracterizando a una de las corrientes espirituales que atraviesan todo el desarrollo histórico del genio helénico, de la que deriva también el concepto, común a todos los movimientos religiosos del último período, de que la muerte, liberación de la cárcel corpórea, sea un verdadero nacimiento a la inmortalidad. Platón había dicho ya que el hombre no puede ser ni cuerpo, ni cuerpo y alma conjuntamente, sino que solamente y no otra cosa que alma (1). En él la exigen-

(1) *Alcib.* 1º, 130.

cia dualista había hecho sentir su potencia, al punto de inducirlo ([1]) a poner la materia (necesidad) como concausa frente a Dios (espíritu), quien sólo puede ser causa del bien y no del mal ([2]). Y he ahí cómo del dualismo —que se refleja después en Filón, como en Plutarco y en los neoplatónicos— surge la necesidad de la mediación, que Platón ([3]) busca en el mito de los dioses creados, señalando la dirección por la que marchará más tarde Numenio ([4]) con el dios segundo, mediador entre lo sensible y lo inteligible, y el neoplatonismo con la doctrina de la emanación y de la procesión de los seres, degradantes hasta la materia, que no tiene porción ninguna de bien o de ser, es decir, es absoluta privación y mal absoluto ([5]).

En los adeptos de la corriente místico-dualista, pues, como en aquellos que se destacan después de haber participado en ella, el esfuerzo de conciliación de los dos términos opuestos —espíritu y cuerpo— en cualquier dirección que se cumpla, no es ni puede ser expresión de aquella exigencia de unidad inmediata y absoluta de que hablaban Zeller y otros, ya que para la tentativa de mediación o de superación, ellos parten de la afirmación de una antítesis, no menos neta y absoluta que la que aparece en el cristianismo ([6]). Pero la postura dualista de esta importante corriente del

([1]) *Tim.* 47 y siguientes.

([2]) *Rep.* II, 379.

([3]) *Tim.* 41 y siguiente.

([4]) Ap. Eus., *praep. ev.* XI, 18.

([5]) *En.* I, 8º, 5 y siguiente.

([6]) Y aun más, porque en el cristianismo hay la rehabilitación de la carne y su resurrección.

pensamiento griego no es a su vez más que una de las formas en que se concreta una tendencia general del espíritu griego, para sistematizar y clasificar los aspectos de la realidad por vía de antítesis y para proponerse los problemas del mundo y de la vida sobre la base de oposiciones. Benn, que en la obra *The philosophy of Greece* (Londres, 1898), ponía de relieve este hábito esencialmente dialéctico de la mente griega, relacionaba esta actitud frente a los problemas de la naturaleza cósmica y humana —tanto en la mitología como en la filosofía— con las experiencias de la vida moral y social, de las que los griegos extraían el conocimiento de los excesos, de las antítesis y de los conflictos y, al mismo tiempo, también la exigencia de conciliación y de unidad, que en las relaciones con los otros individuos se concretaba como moderación y justicia. Sobre este dialectismo —considerado siempre en relación con la índole griega, llevada por su naturaleza a exceder los límites y que necesita por lo tanto ser dominada por la forma— ha vuelto, con su acostumbrada profundidad, C. Joël (1), que en toda la filosofía griega ve campear un conflicto entre el espíritu y la naturaleza, la razón y los sentidos, lo uno y lo múltiple.

Para este punto, sobre el cual, con Benn y con Joël, coincide también Losacco (2), nosotros nos remitimos a cuanto se ha dicho y documentado en el capítulo precedente y en *El genio helénico* (3), sobre la

(1) *Gesch. d. antik. Philos.*, I, 39 y siguientes.

(2) *Introd. alla storia della filos. greca*, cap. VII; pero cfr. también su *Storia della dialettica*.

(3) Publicado en esta Colección Esquemas.

función de los conflictos y de las antítesis en el desenvolvimiento de la vida espiritual de los griegos. Pero aquí agregamos que la misma primera aparición del problema filosófico en Grecia, desde los jonios y, especialmente, desde Anaximandro en adelante, es posición de un dualismo de unidad y multiplicidad, ser y devenir, realidad y apariencia, y esfuerzo para superarlo reconduciendo el segundo de los términos de estas parejas de contrarios al primero, mientras que la generación de los seres es concebida como proceso de separación de los contrarios (calor-frío, seco-húmedo, raro-denso). Con Heráclito la escuela jónica llega a hacer de la lucha y coincidencia de los opuestos la ley inmanente de la realidad y la más alta armonía, que lo es por tensiones opuestas (1) y no se daría si no existiesen los contrarios (2). Pero también los pitagóricos y Alcmeón desarrollan la concepción de que los contrarios son los principios de los seres, clasificándolos por parejas de opuestos (3) y conciliándolos con la armonía, "unidad de las mezclas y concordancia de las discordancias" (4), la que no tendría razón de ser si no existiesen desemejanzas y antítesis (5). Y Empédocles, para explicar los dos procesos contrarios de unión y separación, recurre a la lucha de dos fuerzas cósmicas antagónicas, y hace derivar el concepto de las antítesis del mundo moral; mientras que los atomistas recurren a la oposición de ser-no ser, lleno-vacío. Hay sí, en el

(1) Fragmentos 8, 10, 51, 54, etc.
(2) Fragms. 23, 53, 80, etc.
(3) Cfr. Aristót., *Met.* I, 5, 986.
(4) Filolao, fragm. 10.
(5) Fragm. 6.

eleatismo, afirmada una exigencia de unidad inmediata y absoluta, pero también aquí sobre la base de las oposiciones de uno-múltiple, ser-devenir, verdad-opinión, y Zenón, para confirmación de la unidad absoluta, levanta contra la realidad empírica toda una serie de antinomias (ser-no ser, semejante-diverso, uno-muchos, quietud-movimiento, nacimiento-muerte, finito-infinito, etc.) ([1]). En cambio, en Anaxágoras, que, frente a la dificultad de los problemas levantados por los dualismos absolutos, protesta que "no se pueden desunir entre ellos con un corte de segur ni el calor del frío, ni el frío del calor" ([2]), no se afirma una exigencia de unidad inmediata y absoluta y sí sólo la de una relación necesaria entre los contrarios; con él, más bien, comienza a establecerse explícitamente también el dualismo de intelecto y materia. Y con Protágoras y su escuela, después, desarrollándose el camino ya iniciado por Heráclito, las antítesis se implantan sobre el terreno de los problemas humanos, y la identidad de los contrarios se transporta del campo de la realidad objetiva al del conocimiento y la valorización subjetiva. Los problemas están planteados: todo el desenvolvimiento de la filosofía griega sucesiva está dominado por ellos.

Pero —y con esto somos llevados a la cuestión de aquella objetividad que en la filosofía griega significa para Zeller, por lo menos inicialmente, fe inmediata en la realidad de la percepción y ausencia de los problemas preliminares de crítica y de duda— ya la primera

(1) Cfr. Platón, *Phaedr.*, 261 d, *Parmen.*, 127 y siguientes.
(2) Fr. 8.

posición del problema filosófico entre los griegos es implícitamente una antítesis de opinión y verdad y una crítica del conocimiento, que puede entrar de derecho en la historia de ésta, dado que del problema implícito deriva bien pronto su posición explícita. Y si es justo decir con Zeller que la filosofía moderna se inicia con la duda —en la crítica de Bacon a la ciencia anterior y más aún en la duda metódica de Descartes—, no se debe olvidar que Aristóteles había reconocido el mismo origen a toda filosofía, fundándose sobre la experiencia histórica de la filosofía griega anterior a él. La duda, esto es, la insatisfacción crítica de las opiniones recibidas, la conciencia de una ignorancia que debe ser superada y de un problema por resolver —casi un nudo cuyo enredo es necesario conocer preliminarmente—: he ahí para el Estagirita el significado de aquel "asombro" ([1]), del que ya antes Platón ([2]) había dicho en sentido análogo ([3]) que era hija de la filosofía. Y, por lo tanto, como condición preliminar de la ciencia se le presentaba la duda metódica ([4]), por cuyo constante ejercicio él —transportando sobre el terreno del desarrollo histórico la exigencia, que Sócrates había hecho sentir a la conciencia individual ([5])— veía lle-

(1) *Met.* I, 2, 982.
(2) *Theaet.* XI, 155.
(3) Cfr. L. Stefanini, "La scepsi platónica", en *Giorn. crit. della filos. ital.*, 1931-32, en el § *1 problemi*. Reproducido en su obra sobre *Platón*, Padua, 1932.

(4) *anánke pròs tèn epizetouménen epistémen epeltheîn hemâs prôton, perì hôn aporêsai deî prôton:* para la ciencia que buscamos es necesario que primero recorramos las cosas acerca de las que se precisa primeramente haber estado en duda. — *Met.* III, 1, 995.

(5) Acerca de la duda metódica en Sócrates véase mi libro *Il dubbio metodico e la Storia della filosofia,* Padua, 1905, y *Moralistas griegos,* Buenos Aires, 1941, p. 72 s., y *Sócrates,* Bs. As., Losange.

gar el intelecto humano a la lenta conquista histórica del propio acrecentamiento intensivo, o sea, de la creciente capacidad para vencer aquel obstáculo para el conocimiento de lo verdadero que está, no en el objeto —*en toîs prágmasin* (1)—, sino en el mismo sujeto cognoscente (2).

Y que Aristóteles no estuviese errado al ver la duda en las raíces mismas de la filosofía, está confirmado por la singular precocidad con que, desde la crítica implícita del conocimiento, encerrada en la primera posición del problema de la *physis*, surgía en la filosofía griega la crítica explícita de la falacia de los sentidos y de las opiniones, y la oposición de sentido y razón, opinión y verdad. Pero bien pronto se delineaba además un primer conocimiento de la dependencia del conocer y del concebir con respecto a las condiciones propias del sujeto, es decir, a la relatividad al sujeto pensante o perceptor, tanto de las concepciones de la divinidad (3) como de la percepción y comprensión de los objetos, las que serían exclusiva aprehensión de lo

---

(1) En las cosas, en los hechos.

(2) *Tò en hemîn khalepótetos aítion:* la causa de la dificultad que está en nosotros: cfr. R. MONDOLFO, "Veritas filia temporis in Aristotele" en *Scritti filos. per le onor. a B. Varisco*, Firenze, 1925. STEFANINI, obra citada, *La verosimilitud*, intenta demostrar que también para Platón el obstáculo para el conocimiento no está en la imperfección o no ser del objeto, sino más bien en las deficiencias del sujeto conociente. Y ciertamente en Platón, contra el presupuesto ontológico, que haría del pensamiento un puro reflejo del ser, está —como se dirá más adelante— el concepto de que la visión de la verdad debe ser alcanzada con la aspiración y el esfuerzo, el trabajo y la conquista. Pero no se encuentra en él todavía aquella concepción historicista, que aparece en Aristóteles, cuyos primeros gérmenes pueden verse en JENÓFANES, fr. 17, y en EMPÉDOCLES, fr. 106-110 y 117.

(3) JENÓFANES, fr. 14-16.

semejante por parte de lo semejante [1], o de lo opuesto por parte de lo opuesto [2]. Se prepara así y se viene preanunciando la proposición de Protágoras (el hombre medida de todas las cosas), que convierte en posición sistemática los fragmentarios relieves anteriores sobre la variabilidad del conocimiento de acuerdo con el sujeto cognoscente y con sus condiciones particulares. De donde Protágoras y su escuela extraen el igual valor de las afirmaciones contrarias para los diferentes sujetos individuales o para el mismo sujeto en momentos diversos; Gorgias, la incomunicabilidad del conocimiento de sujeto a sujeto; Demócrito —que reproduce al mismo tiempo el recordado principio de Empédocles y el de Anaxágoras [3]—, la variación de la sensación y del pensamiento, con la variación del temperamento, y la imposibilidad de distinguir lo verdadero y lo falso, dada la variedad de las especies animales y de las condiciones individuales entre los hombres —ni pudiendo ser criterio el número; de otra manera, si todos enfermaran o enloquecieran, con excepción de dos o tres, éstos, y no los otros, se dirían enfermos o locos [4]—. Con lo que en el mismo Demócrito la subjetividad viene a superponerse a la objetividad, por él atribuída a las cualidades reales en oposición a las convencionales —en aquella distinción que, con el nombre de cualidades *primeras* y *segundas*, Ga-

(1) EMPÉDOCLES, fr. 109; cfr. THEOPHR., *De sensu*, 9 y siguientes.

(2) ANAXÁGORAS, cfr. THEOPHR., *De sensu*, 27 y siguientes.

(3) Cfr. THEOPHR., *De sensu*, 49.

(4) Cfr. THEOPHR., *De sensu*, 61 y siguientes; ARISTÓT., *Met.* IV, 5, 1009; DEMÓCR., fr. 6-8, 10, 117.

lileo, Descartes y Locke, modernamente, retomarán sobre las huellas del atomismo antiguo—; y la gnoseología de Demócrito tendería lógicamente a desembocar en aquella conclusión a la que el desarrollo del heraclitismo y protagorismo conduce a los cirenaicos: *móna tà páthe kataleptá* (1); nosotros conocemos nuestras sensaciones, pero no sus causas objetivas, y el nombre que damos a los así llamados objetos no es sino el nombre de una colección de sensaciones nuestras (2).

Como Demócrito precede en parte a Locke, así los cirenaicos preceden en parte a Berkeley, con diferencias naturalmente en el planteo complexivo de los problemas y en el grado de su desenvolvimiento, infaltables entre precursores y sucesores y en momentos tan diversos del desarrollo histórico de la filosofía, pero que representan diversidades de fases en un desenvolvimiento y no oposiciones de naturaleza entre genios filosóficos antitéticos. Ciertamente, faltan en la filosofía antigua —y no puede desconocerlo completamente ni siquiera quien admita la interpretación dada al idealismo platónico por la escuela de Marburgo, de lo que hablaremos dentro de poco— desarrollos de la crítica gnoseológica comparables con los que la filosofía moderna alcanza después de Locke, con Hume, Kant y sus continuadores. La misma antítesis de innatismo y empirismo, que en la filosofía moderna tiene tanta parte en la promoción de la indagación gnoseológica, no se presenta claramente al pensamiento antiguo como ob-

---

(1) Sólo las impresiones o sensaciones son alcanzables.

(2) Cfr. Platón, *Theaet.* XII, 156 y siguiente; Sext., *Adv. Math.* VII, 191 y siguientes.

jeto de discusión. Están sí las dos direcciones opuestas: un decidido empirismo en gran parte de las escuelas filosóficas; una especie de innatismo —aquella misma que retomarán los "Cambridge platonists"— en la teoría platónica de la reminiscencia y quizá —como parece interpretarlo por ejemplo Carlini ([1])— en la mención aristotélica relativa a la existencia constante en la humanidad, siempre y en todas partes, de un concepto de la divinidad que aparece casi como una divina revelación o reliquia de una antigua sabiduría ([2]); pero el problema no está planteado netamente, ni siquiera por el aristotélico: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*" ([3]), al que volverá modernamente Leibniz en la polémica contra Locke.

El punto sobre el que la antigüedad desarrolla más ampliamente su crítica gnoseológica es el de la relatividad del conocimiento: el protagorismo tiene un amplio desarrollo, especialmente en la polémica de los escépticos y de los neoacadémicos, sistematizándose particularmente en los diez tropos de Enesidemo, cuyo fin esencial es ilustrar bajo distintos aspectos la relatividad del conocimiento con respecto a la naturaleza y a las condiciones del sujeto cognoscente. Pero esta crítica, que en los escépticos concluye con la suspensión del juicio —y en la corriente religiosa, en cambio, se hace con Filón Alejandrino exigencia de liberación de

(1) *Il probl. relig. di Arist.*, cit. 95.

(2) *Met.* XII, 8, 1074 b.

(3) "Nada hay en el intelecto que no estuviere en el sentido, excepto el intelecto mismo."

la sensación y de la ciencia humana y, como modernamente en Pascal, refugio en la fe y en la humilde dedicación a Dios—, no se traduce ni siquiera en los escépticos en un análisis metódico de la actividad cognoscitiva. Los escépticos posteriores preceden a Hume en la discusión de los conceptos de causa y de realidad objetiva, pero indudablemente en ellos la preocupación del problema objetivo predomina sobre la del problema subjetivo. Lo inconcebible de la causa, del cuerpo, etc., que muestran los escépticos, ilustrando la contradicción intrínseca de tales conceptos, quiere llegar a la conclusión de la imposibilidad de afirmar la subsistencia objetiva de esa causa, de ese cuerpo, etc., allí donde Hume se preocupa por comprobar la subsistencia o no de la idea en nuestro pensamiento y la posibilidad o no de fundar racionalmente sus aplicaciones en el conocimiento común y en el científico. Por lo tanto, la posición de los escépticos antiguos no era susceptible de ulteriores desarrollos, más allá de aquellos alcanzados por Enesidemo y por Sexto Empírico —o, mejor, poco a poco habría adquirido capacidad para ello sólo a través de la parcial desviación que le imprimía la escuela médica empírica, anticipando con Menódoto (1) el planteamiento de la teoría baconiana de la inducción y, en parte, del problema humeiano de la posibilidad de la previsión; pero al demasiado parcial y demasiado tardío planteo faltaron tiempo y medios de desarrollo en la filosofía griega—, mientras la crítica de Hume podía en cambio suscitar el problema kantiano de la posibilidad de la ciencia y conducir

(1) Cfr. Brochard, *Les sceptiques grecs*, livre IV.

a aquella inversión del concepto de universalidad y de necesidad que constituyó la revolución copernicana cumplida por Kant.

Pero ni Kant habría llegado a su descubrimiento si no hubiese tenido delante de sí a Hume, ni Hume le habría abierto el camino si no hubiese tenido ante sí la disputa del innatismo y el empirismo, con Locke y Berkeley. Condiciones históricas que han faltado en la antigüedad por menor madurez y por diverso curso tomado por el planteamiento de los problemas, no por una incapacidad de la mente griega para llegar a conceptos para los que, por algunos indicios, podemos considerar que no estaba incapacitada por su naturaleza. Hemos ya aludido a germinales anticipaciones de Bacon y de Descartes, de Berkeley y de Hume; apelamos ahora a otro germen no menos importante. Es notorio que contra los cirenaicos y las corrientes escépticas se afirma explícitamente con Aristóteles la convicción de que la sensación presupone la presencia del objeto sentido fuera de nosotros (1) y refleja sus cualidades reales en los sentidos perfectamente sanos. Pero por otra parte Aristóteles plantea un principio, capaz de singulares desarrollos, cuando se propone el problema de cómo puede hacerse la distinción entre sensaciones de sentidos diversos, que implica una relación y confrontación entre ellas, o sea, una conciencia común de ellas. Él reconoce por lo tanto indispensable un sentido común que no sea órgano corpóreo (*sárx*) (2) y cuya función se acompañe con la de todos los sentidos particulares, con facultad de síntesis

(1) *De an.*, II, 5 y siguiente, 417 y siguiente.
(2) Carne, cuerpo.

y de confrontación: "no se puede juzgar con sentidos separados que lo dulce es diverso de lo blanco, y sí deben ambos mostrarse a un sentido único, porque, de otra manera, *aunque sintiese uno yo y otro tú*, debería ser evidente que son diversos entre ellos. *Pero algo único debe decir que son diversos*, porque es sin duda diverso lo dulce de lo blanco, *pero quien lo dice es uno mismo*, por lo que, en cuanto lo dice, es al mismo tiempo intelecto y sentido" ([1]). Donde se plantea la exigencia de un mismo *yo siento*, para que sean posibles la relación entre las impresiones sensibles y el juicio de distinción —que es como decir la conversión de las impresiones en conocimiento—; es decir: la unidad de la conciencia es afirmada como condición del conocer y del juzgar, lo que es una innegable orientación preliminar hacia la exigencia kantiana del *yo pienso* como condición del conocer y categoría de las categorías. Tanto más cuanto que en Aristóteles el conocimiento sensible aparece ya como actividad juzgadora (aquella actividad, precisamente, de cuyas formas Kant deducirá su enumeración de las categorías). Pero ya comenzaba a delinearse la misma exigencia en el problema platónico ([2]) de investigar en nosotros "el principio único y siempre igual a sí mismo", que nos hace aprehender en las sensaciones de sentidos diversos la diferencia que las distingue y la comunión que las une (diversidad e identidad), que no puede ser para Platón ningún órgano especial, sino

(1) *De an.* III, 2, 426.

(2) *Theaet.*, 184 y siguientes.

sólo el alma misma, mediante sí misma. Lejanos gérmenes precursores de la mucho más madura conciencia que se desarrolla en la gnoseología moderna, pero documentos siempre de la afirmación inicial de las exigencias y los problemas a los que ésta se propone contestar ([1]).

La importancia de aquellas menciones iniciales, por lo tanto, no es ciertamente menor que la de las recordadas afirmaciones de subjetivismo de la gnoseología protagórica, cirenaica y escéptica, y es sin lugar a dudas mayor que la de otros reconocimientos —de ninguna manera descuidable— que la función del sujeto encuentra en el pensamiento antiguo, sea en la socrática exigencia de la autoconciencia como condición preliminar de todo verdadero conocer y recto obrar, sea en la noción de conciencia ética y persona moral en Aristóteles ([2]), sea en la idea de un juez interior de nuestras acciones e intenciones afirmada por Demócrito, Epicuro y los estoicos ([3]), sea en las múltiples interpretaciones —desde los socráticos menores hasta los postaristotélicos— de la filosofía como norma de vida más que como teoría de las cosas, sea en el concepto estoico del *asentimiento* como condición tanto del juzgar como del obrar ([4]), sea en el autodominio interior, que da al sabio la superioridad sobre los advenimientos externos según todas las escuelas postaristotélicas, etc., etc. Para no hablar de la parte atribuída. Tal sujeto en la formación de las concepcio-

---

(1) Véase también *El problema del conocimiento*, etc.

(2) Ver D. PESCE, *La dottrina della persona morale nell'Etica Nicomachea*, Arch. di storia della filos. ital., Roma, 1936.

(3) Véase mis *Moralistas griegos*.

(4) Cfr. LOSACCO, *Introd.* cit. 109 y siguiente.

nes religiosas, después de Jenófanes, por Eurípides, que interpreta la creación de ciertos mitos como objetivación de pasiones subjetivas ([1]), o por Epicuro, que tiende a hacer de la divinidad una personificación del ideal humano de máxima perfección ([2]).

Y podemos también preguntarnos: ¿cómo habrían podido ignorar el sujeto los filósofos, cuando los poetas líricos griegos habían ya marcado de una manera tan señalada el surgir del subjetivismo, de la disposición a dirigir la mirada a su propio yo, al interior de sus sentimientos? Según observa Rostagni al hablar de la poesía mélica griega, "en la forma monódica el poeta se coloca de veras frente a frente de sí mismo, y así tiene la oportunidad de ahondar en su propio yo y de derramar la plenitud de sus afectos interiores" ([3]).

Los poetas líricos demuestran así una aptitud y tendencia del espíritu griego a volverse hacia su interior, a mirar en su subjetividad, a afirmarse como sujeto: aptitud y tendencia que en el dominio de la filosofía se habían manifestado, a partir de la escuela pitagórica, mediante el hábito del examen de conciencia, formador de la conciencia moral ([4]), heredado más tarde por las escuelas éticas del período postaristotélico y desarrollado como exigencia de un examen interior continuo especialmente por Marco Aurelio, en

(1) Loc. cit.

(2) Cfr. mi "Il superam. dell utilit. nella dottr. epic.", en *Rend. Accad. sc.*, Bologna, 1929, y *Moralistas griegos*, ensayo sobre la conciencia moral en Epicuro.

(3) Véase la síntesis de ROSTAGNI, ya citada, relativa a la literatura griega, en la Enciclopedia italiana.

(4) Cfr. mis *Moralistas griegos*, Buenos Aires, Imán, 1941.

sus reflexiones dirigidas justamente (de acuerdo con su título) *A sí mismo (eis heautón).*

Por lo tanto no pueden reconocerse como históricamente adecuadas las reducciones esquemáticas del genio griego y de la filosofía antigua, dentro de las líneas del objetivismo, del naturalismo estático, de la concepción de la mente como receptividad pasiva, ni su contraposición al genio cristiano y a la filosofía moderna, caracterizados como subjetivismo, filosofía del espíritu y afirmación de su poder creador progresivo [1]. Vuelven, en estas más recientes afirmaciones de antítesis netas, con Laberthonnière [2], con Gentile [3], etc., a afirmarse bajo nuevas formas las viejas oposiciones ya afirmadas por Zeller y otros; vuelven sobre la base de reducciones esquemáticas que quieren constreñir la multiforme variedad de las corrientes que se desarrollan en cada uno de los períodos históricos, en las líneas de una de entre ellas, tomada en función de tipo o esencia de toda la época, como sería, en la antítesis de Laberthonnière, la corriente del idealismo platónico para la antigüedad, y en la de Gentile, la corriente que llega a su plenitud en el idealismo postkantiano y actualista para el pensamiento cristiano-moderno. Pero la falta de adecuación histórica de tales esquemas no puede pasar inadvertida, y ya entre los mismos idea-

---

(1) El reconocimiento del sujeto humano en la filosofía antigua, bajo los tres aspectos de la teoría del conocimiento, de la conciencia moral y de la creatividad del espíritu, ya objeto de clases universitarias mías, en Europa y América, está demostrado en mi libro *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (1955).

(2) *El realismo cristiano y el idealismo griego*, trad. ital., Firenze.

(3) *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Introduz.

listas se afirma la necesidad de una más amplia comprensión histórica "contra aquella historiografía filosófica, en la que la prepotencia de la norma sobre la historia, del criterio sobre el hecho, es tan violenta, que... el historiador del pensamiento, preocupado solamente por mostrar a sus autores en fatigosa ascensión hacia la cima de su pensamiento... falta de aquella reverencia y de aquel interés sin los cuales no hay sentido histórico" ([1]). Sobre la base de esta más amplia comprensión histórica, precisamente, Calogero quiere, en lo que respecta a la historia de la lógica, substituir a la antítesis de lógica antigua y dialéctica moderna, la conciencia de la continuidad de una sola y única historia, en la que el problema desde las primeras implícitas posiciones pasa a la sucesiva explícita conciencia, pero es siempre, en las formas posteriores —en Kant, en Hegel, en el actualismo italiano—, tributario de la forma antigua, vale decir, de la lógica sistematizada y desarrollada por Aristóteles, sin cuyo influjo la dialéctica moderna no habría podido constituirse.

Pero análoga exigencia debe ser afirmada para la historia de toda la filosofía, más bien, de todo el desarrollo espiritual del mundo occidental, contra toda pretensión de convertir la distinción (relativa) de los períodos históricos, en división absoluta y en antítesis total de épocas, como de pendientes opuestas de cadenas montañosas, cuya cima separase y contrapusiese la dirección de los cursos fluviales y la orientación de las cuencas hidrográficas de norte a sud o de este a oeste.

---

(1) CALOGERO, "Introduz. alla storia della logica antica", en *Giorn. crit. filos. it.*, 1932.

En la historia las oposiciones de los períodos son también al mismo tiempo y necesariamente continuidad, y en cada uno de ellos la prevalencia de ciertos caracteres no es nunca su presencia exclusiva; más bien, las mismas tendencias y exigencias predominantes se afirman, en cada período, en lucha con otras divergentes, que a su vez han prevalecido y prevalecerán en períodos diversos. Por lo tanto, he aquí la falsedad de las oposiciones esquemáticas y absolutas, ya que las líneas que deberían ser exclusivas de una época tienen raíz en las precedentes y se entrelazan en la presente con aquéllas, que deberían haber quedado truncas en el pasado o nacer sólo en el futuro. Y he aquí las incongruencias en las que desemboca la arbitraria y abstracta oposición esquemática, cuando choca contra continuaciones o resurrecciones, en épocas sucesivas, de sistemas y corrientes que deberían estar muertas con el pasado. ¿Cadáveres insepultos, que quedan para obstaculizar el camino de la historia? Pero la duración y extensión de su acción parece probar a veces su orgánica y persistente vitalidad. ¿O bien paréntesis que interrumpen el curso de la historia para dejarlo recobrar su camino a cierta distancia, como río subterráneo que se sumerge en el suelo, para reaparecer más adelante en el valle? De semejante manera se delinearía precisamente, en el esquema de Gentile, el curso de la filosofía cristiana. Ésta nacería, a su juicio, como concepto de la realidad cual espíritu —es decir, voluntarismo y creatividad— contra la filosofía antigua, caracterizada por el concepto del espíritu como realidad, es decir, por el intelectualismo y naturalismo en el mismo idealismo platónico: pero

quedaría oprimida y sofocada durante siglos, después de los primeros vigorosos esfuerzos de la patrística, por el retorno escolástico al intelectualismo platónico-aristotélico, contra el que no puede rebelarse para su liberación sino en el Renacimiento. Así, en este esquema, después de hacer llegar la filosofía griega —por su pretendida incapacidad para afirmar la realidad del espíritu y para volverse verdadera filosofía— a la negación de sí misma con Plotino, se la haría más tarde, y en presencia de un adversario vivo y ya vigorosamente desarrollado en la patrística, resultar "le mort qui saisit le vif", encerrándolo en los vínculos de la escolástica. Y a este vivo, después, la fuerza para despedazar la piedra sepulcral y para resurgir no le llegaría sino a distancia de siglos y por su renovado y más directo contacto, no ya con la viva patrística, sino precisamente con la muerta grecidad, es decir, con aquel pensamiento antiguo del que Humanismo y Renacimiento han tomado la inspiración para las reivindicaciones, por ellos realizadas, de la dignidad y del valor del hombre, del naturalismo y del concepto del infinito, del epicureísmo, estoicismo, neoplatonismo, etc.

Es necesario pues partir de una más amplia comprensión de la compleja realidad histórica. Ni la filosofía antigua ni la cristiana (patrística y medioeval), ni la moderna, se dejan encerrar en esquemas unilineales. Hay en la antigua una multiplicidad de direcciones, no todas en realidad desarrolladas igualmente, pero no descuidables nunca, ni siquiera cuando han quedado en una fase embrionaria. Indudablemente, el hecho de que la edad moderna haya conducido al desarrollo a gér-

menes antiguos, significa una bien diversa madurez de condiciones históricas, pero no diferencias de naturaleza; y la posibilidad de que el pensamiento antiguo ofreciese tantas orientaciones al moderno, no se comprende sino teniendo en cuenta la multiplicidad de las direcciones, en las que se marcha o a las que por lo menos se vuelve. Multiplicidad que es necesario poner de relieve aun mediante la distinción de los varios significados asumidos, en pensadores o en momentos diversos, por conceptos o sistemas aparentemente iguales. Se dice: la filosofía antigua es naturalismo siempre, también en el idealismo. Pero entre los filósofos antiguos, mientras tanto, el concepto de *physis* es para unos estático, para otros dinámico *(natura naturans)* (1). Y dinámico sobre todo resulta el concepto de la *naturaleza* del hombre, cuyo dinamismo, precisamente, lleva también a algunos intérpretes, que sin embargo pretenden afirmar el carácter objetivista de las visiones y de los ideales de la antigüedad —para contraponerlo al subjetivismo del espíritu moderno—, a reconocer la función activa del sujeto en esos ideales y corregir de esta manera el error del viejo clasicismo. Así sucedió en aquel vasto e importante movimiento cultural contemporáneo, ya recordado, que con el nombre de *neohumanismo* ha intentado, bajo la dirección de W. Jaeger y de J. Stenzel, promover un retorno de los ideales educativos a las formas clásicas y, especialmente, a Platón. "La educación del hombre hacia lo que constituye su esencia y que le ha sido *objetivamente* prescripto por la naturale-

(1) La naturaleza que engendra su propio desarrollo y el de todos los seres naturales.

za", cuyo modelo Jaeger ([1]) ve en el ideal platónico, ha sido, según sus propias explicaciones, fundada por el mismo Platón sobre el impulso del espíritu humano hacia la meta que él encuentra innata en sí mismo, como exigencia de realización de su verdadera naturaleza, ideal del valor supremo "que se manifiesta teleológicamente en las formas creativas mismas del hombre" ([2]). Con lo que la *naturaleza* se hace norma deontológica, en cuanto es exigencia interna: necesidad, esfuerzo y actuación progresiva conjuntamente, cuyo valor objetivo se revela en el espíritu humano y en su actividad. El esquema del objetivismo es con ello despedazado y su superación se muestra como consecuencia de su incapacidad para mantener encerradas en sí todas las visiones de los antiguos.

Pero para volver a la distinción entre el concepto dinámico y el estático de la naturaleza, también aquella "segunda naturaleza" que sería el mundo de las ideas es, sí, realidad cumplida y estática inmovilidad en los megáricos y en una fase del pensamiento platónico —o, según algunos intérpretes del *Sofista,* en las malas interpretaciones de escolares de la Academia, entre los cuales también estaba Aristóteles—; pero en un momento ulterior de este pensamiento platónico adquiere vida, alma y movimiento cuando ([3]) también al ser perfectísimo le son atribuídos movimiento, vida, alma e intelecto y aquel "conocer que es hacer" *(hos tò gig-*

([1]) *Platos Stellung im Aufbau d. griech. Bild.,* 10.

([2]) Ibíd., 47 y siguientes. Cfr. E. Grassi, "Il probl. filos. del ritorno al pens. ant.", en *Rivista di filosofia,* 1932.

([3]) *Soph.* XXXV, 248 y siguiente.

nóskein éstai poieîn ti (1). Y en cuanto a la reducción de todo el pensamiento antiguo al naturalismo, hay que recordar que si en Anaxágoras el espíritu —*noûs*— aparece todavía como naturaleza, a la inversa en Aristóteles la naturaleza, que lleva en sí el esfuerzo hacia el fin de la perfección, y la materia-potencia que tiene en sí la *órexis* (2) del acto, presentan ya aquellos caracteres de espiritualidad que se reconocen también en la edad moderna a la monadología leibniziana.

Es necesario pues mirar más adentro en ciertas doctrinas antiguas. Se continúa diciendo: Platón también del conocimiento intelectual —intuición de las ideas eternas— hace pura receptividad y pasividad. Ni ciertamente contra tal interpretación tradicional, cuyo presupuesto es la realidad objetiva del mundo de las ideas, es el caso de invocar la negación de la objetividad —también supersensible— de éstas, a la que ha llegado la escuela de Marburgo con Natorp (3), reduciendo las ideas a leyes y métodos del pensamiento. Los mismos discípulos de Natorp, en efecto (Hartmann y Marck), han debido limitar y corregir sus tesis, reconociendo el significado ontológico de la teoría, junto al criticista, por ellos también propugnado. Pero aun cuando la crítica más severa de las tesis de la escuela de Marburgo llegue a demolerlas a todas, una por una,

---

(1) Como el conocer será un hacer algo.

(2) codicia, anhelo.

(3) Ver NATORP, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1903; *Ueber Platos Ideenlehre*, Berlín, 1914. N. HARTMANN, *Platos Logik d. Seins*, 1909. S. MARCK, *Die platon. Ideenlehre und ihre Motive*, 1912.

debe, en su imparcialidad científica, reconocer [1] que ello no excluye que el movimiento de investigaciones y discusiones, promovido por semejantes tentativas de interpretación, haya "puesto en luz la necesidad de no detenerse sin más en la solución tradicional de los problemas platónicos". Ahora bien: aplicando tal exigencia a la cuestión de la afirmada pasividad de la visión intelectual en la gnoseología platónica, quien mire en la teoría de la reminiscencia debajo de la vestimenta mítica de una anterior contemplación del mundo ideal, encuentra en ella otros elementos bien diversos: el concepto de que un conocimiento germinal de un problema es condición y estímulo de la investigación [2]; la explicación de la reminiscencia como buscar y aprender y no cansarse de buscar *(tò Zeteîn kaì tò manthánein... kaì mè apokámnein Zetôn, Menon* 81); la concepción de la sabiduría como generación que la mente, bajo el estímulo de la mayéutica y con propio esfuerzo activo, realiza de aquel conocimiento de que está grávida, es decir, de que tiene en sí la potencialidad [3], pero que alcanza sólo con fatiga y con el tiempo, a través de mucha experiencia e instrucción [4], cuando como por escala se eleve de lo sensible a lo ideal [5]. Vale decir, siempre encontramos aquella idea del "conocer

(1) Cfr. AD. LEVI, *Sulle interpretaz. immanent. della filos. di Platone*, Milán, Paravia, pág. 240.

(2) *Alcib. prim.* 109; *Men.* 81 y siguiente.

(3) *Symp.* 208.

(4) *Theaet.* 186.

(5) *Symp.*, 210 y siguiente.

que es un hacer", que hemos ya citado del *Sofista* [1]. Idea que en Aristóteles se desarrolla, como ya se ha mencionado, en la teoría de la función activa del intelecto y en la conciencia del desarrollo individual e histórico de la actividad cognoscitiva y de la capacidad de superar la causa de dificultad que está en nosotros, por cuya razón la verdad se muestra hija del tiempo. Ciertamente, como lo hemos notado en otra parte para Aristóteles [2] y como algún otro lo ha puesto de relieve para Platón [3], los problemas, las dudas, el asombro, la aspiración —eros, órexis [4]—, el proceso indefinido de la investigación, el camino del descubrimiento y el perfeccionamiento progresivo de las capacidades espirituales, se despiertan, se excitan y encuentran realización en el espíritu, según las doctrinas de aquellos antiguos filósofos, precisamente en cuanto hay una verdad y un fin objetivamente real, hacia los que por lo tanto justamente tiende el sujeto como a meta suprema, aunque sea inalcanzable, de su tentativa de conocimiento y posesión. Pero ¿hay quizá necesidad, para que exista el concepto del conocimiento como hacer, de que exista también la negación del objeto o del fin como realidad en sí y su conversión en pura creación del

---

(1) Pero que debemos en nuestras interpretaciones —si no queremos caer en terreno más que cualquier otro disputable— mantener en el campo gnoseológico y no transportar sobre el ontológico, como lo hace Grassi, cuando de la afirmación de que la verdad para Platón no yace en el alma como una realidad comunicada, sino que por el contrario coincide con el proceso de indagación, pasa a concluir la inexistencia de la idea fuera del proceso, que sería no solamente de conocimiento sino también de realización metafísica (art. cit., 147 ss.).

(2) Cfr. Mondolfo, *Veritas filia temporis in Arist.*, cit.

(3) Cfr. L. Stefanini, *La scepsi platonica*, cit.

(4) El amor, el apetito.

espíritu? Con tal condición, se debería negar semejante concepto también a buena parte del pensamiento moderno, que está bien lejos de restringirse totalmente a los límites del idealismo postkantiano. Ni nos es necesario en absoluto, por otra parte, recurrir a las más o menos ilegítimas interpretaciones de las doctrinas antiguas —intentadas especialmente para el idealismo platónico— en función de las modernas doctrinas del criticismo, del idealismo y de la filosofía de los valores —escuela de Marburgo, Lotze— para reconocer qué cantidad de gérmenes precursores y de elementos preparatorios haya llevado la antigüedad a la gnoseología moderna y al concepto del conocer como hacer y del espíritu como actividad: basta con que no olvidemos los elementos a los que ya hemos aludido. Y si tenemos en cuenta el recordado reconocimiento que en Platón y en Aristóteles encuentra la exigencia de la unidad de conciencia como condición del distinguir y del juzgar —vale decir, del conocer—, resulta evidente la presencia en el pensamiento antiguo de elementos y direcciones que injustamente se han querido convertir en caracteres diferenciales de la filosofía moderna, colocándola por ellos en antítesis con la griega.

Se debería repetir aquello que ya se ha dicho a propósito de la duda, que también para los antiguos es punto de partida de la investigación filosófica. Y en tal función —de insatisfacción, que quiere ser superada— no puede ni siquiera tener ese carácter de serenidad satisfecha e imperturbada, por lo que Zeller oponía el escepticismo antiguo al moderno, todo desasosiego e inquietud. El motivo escéptico lo encontramos ya, en

un aspecto muy distinto del que aparece en el pirronismo, con Sócrates, que, mediante la refutación, suscita la duda para inspirar la inquieta exigencia de la investigación; y con Platón resulta al mismo tiempo incoercible necesidad y atormentado sufrimiento interior en la autocrítica, que plantea todas las dificultades y todos los problemas, y en el *Parménides* (1) parece llegar a la conclusión de la imposibilidad de todo conocimiento, humano y divino. Pero también después de Pirrón y de los neoacadémicos, en el tiempo de los escépticos posteriores, el desarrollo de los motivos escépticos en Filón no reaparece absolutamente como plácida conclusión, sino como premisa para el refugio en la fe, de la misma manera que modernamente en Pascal.

Siempre así, por todos los lados, la complejidad histórica se levanta contra toda simplista reducción esquemática. También el naturalismo práctico, presentado por la concepción clasicista como serena armonía de concepciones religiosas y éticas y pleno acuerdo entre la vida individual y la vida política, está muy lejos de tener siempre y en todos los sistemas griegos tal carácter. El llamamiento a la naturaleza es a menudo enseña de lucha: lucha externa, contra la tradición y la convención, la educación y la sociedad, la ley y el Estado; lucha interna, contra tendencias del sentimiento, de la pasión, del deseo. Lucha difícil, a veces, y dura, que no en todos asume el aspecto sereno con el que Epicuro, exigiendo la reducción de las necesidades a las solamente naturales y necesarias —lo que es también una forma de ascetismo—, proclama que "quien sigue a la

(1) 133 y siguiente.

naturaleza y no a las vanas opiniones, se basta a sí mismo" [1], y por lo tanto es feliz. En cambio, hay en el estoicismo una ardua extirpación de afectos que hace de la vida una milicia y una continua batalla consigo mismo, como con un enemigo insidioso, y de las adversidades y dolores una prueba y un medio de educación para el rigor de la virtud; y era en el cinismo —que invierte todos los valores corrientes— desprecio y repudio del placer y de toda comodidad de vida y exaltación de lo que comúnmente es considerado mal: miseria, ignominia, fatiga, muerte [2].

Así en el cinismo, aun antes y mucho más que en las escuelas postaristotélicas, se veía a un mismo tiempo también el contraste abierto entre individuo y Estado, en lugar de aquella armónica unidad que habría llevado —según Zeller— a la perfecta fusión de moral y política hasta todo Aristotéles. Pero ya también antes de los cínicos la oposición entre naturaleza y ley civil (convención) era común en la sofística; y, en la aspereza de las luchas civiles, se traducía algunas veces en neta contraposición del individuo *ex-lege* con la sociedad, y en afirmación [3] del derecho ilimitado de quien tiene la fuerza y el coraje de imponer su voluntad y violencia sobre toda ley y garantía común de convivencia y contra ella. Así, de la teoría del superhombre (Calicles) a la doctrina anárquica (cínicos), la antigüedad anterior a Aristóteles conoce corrientes negado-

---

(1) Fr. 202 Us.

(2) Diog. ap. Stob., *Flor.*, 86, 19.

(3) Cfr. Calicles en el *Gorgias* platónico.

ras de toda armonía entre individuo y Estado a las que no hay que negar aquella atención y aquella importancia que se les reconocen a sus renovaciones y a sus desarrollos en la edad moderna.

Tanto más que estas reivindicaciones de la individualidad sugieren las debidas reservas contra las frecuentes aseveraciones de una incapacidad de los griegos para plantearse el problema de la personalidad ([1]). De ésta, ciertamente, los cínicos tienen más el sentimiento que el concepto, pero es importante que su reivindicación de la autonomía individual presente el llamamiento a la *naturaleza* como exigencia del sujeto, más bien que como necesidad objetiva. El sujeto, que se da ley a sí mismo, que alcanza la *autárkeia* ([2]) con el vigor de su energía espiritual, con la "fuerza socrática" de la voluntad o "tensión del alma"; el sujeto afirmado voluntariamente en su elemento y aspecto volitivo y por ello rebelde a toda imposición externa de reglas, y que reivindica en la teoría y en la práctica su libertad, es ya en germen la "*persona*" fuente y sujeto de derecho, afirmada después modernamente por la escuela del derecho natural. Asimismo en cuanto que la reivindicación cínica del derecho de la naturaleza es universalista —no particularista, como la del derecho del más fuerte, hecha también en nombre de la naturaleza por Calicles—, por lo que en verdad puede en los cínicos considerarse alcanzado el principio del "*derecho*" natural, que no puede en cambio reconocerse en la proclamación sofís-

---

(1) Cfr., además de las observaciones de ZELLER en el tomo I, 135[5] ss., de su obra, las de CARLINI, obra cit., 115 ss.

(2) Autarquía (el bastarse a sí mismo).

tica y estoica de la ley natural, deducida de la naturaleza objetiva —del hombre y del cosmos— y no ya de las exigencias interiores del sujeto ("ex principiis hominis internis" (1), como dirá Grotius).

También sobre este punto, por lo tanto, el objetivismo no representa una orientación universal y sin excepción del genio helénico y de su filosofía. Y si la edad moderna ha dado un desarrollo mucho más amplio y mayor preponderancia a exigencias y tendencias, que la edad antigua no estaba todavía madura para desarrollar completamente, basta en ella la concepción germinal para excluir una esterilidad suya, bastan las parciales afirmaciones para negar que las diferencias de madurez histórica sean antítesis absolutas entre la naturaleza espiritual de los antepasados y la de los nietos.

---

(1) "De los principios interiores del hombre".

Este libro se terminó de imprimir el 17 de abril de 1957 en los Talleres Gráficos Argentinos L. J. Rosso, Doblas 951, Buenos Aires.